التنبيهات العقلية على آراء ابن تيمية المنطقية

التنبيهات العقلية

على آراء ابن تيمية المنطقية

(دراسة نقدية لكتاب الردّ على المنطقيين)

تأليف

د. أيمن المصري

المراجعة العلمية

د. صالح الوائلي



مؤسسة الدليل

للدراسات والبحوث الفكرية

Al-Daleel Institution

for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: التنبيهات العقلية على آراء ابن تيمية المنطقية

تأليف: د. أيمن المصري

المراجعة العلمية: د. صالح الوائلي

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدعلي الموسوي
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: Jungle

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2023

الناشر: دار الدليل

العنوان: العراق ـ كربلاء ـ قسم بريد وتوفير كربلاء المقدّسة ـ ص. ب. 51

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة: 1310 لسنة 2023

الرقم الدوليّ (ISBN): 9789922647500

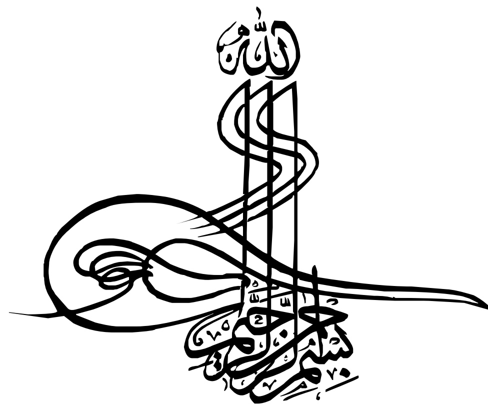


مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث الفكرية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات



كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع، أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكّم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه لو لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فهو بمثابة المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة

الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا عامل الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، كما أفادوا من الاختلافات الفكريّة، وعملوا على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، مع التعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم وكسر شوكتهم وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكّم في مواقفهم وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا ـ بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ ـ أن نعطي هذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكّن من ترسيخ ونشر ما نعتقد بأحقّيّته، أعني العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذلك كان مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة**؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصّصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هذا الجانب، والتصدّي لدفع الشبهات والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

ولمّا كان كتاب "الردّ على المنطقيّين" لابن تيميّة من أبرز الكتب

الّتي تناولت قواعد المنطق بالنقد والردّ، وقد أعمل فيه مؤلّفه معول الهدم والتخريب لما طرحه أعلام المنطق من الحكماء والمتكلّمين من قواعد تتوقّف عليها أغلب الاستدلالات في علمي الكلام والفلسفة، بل لا تجد علمًا إلّا وهو محتاج إليها، مدّعيًا مخالفتها للعقل الصريح والنقل الصحيح؛ ولم يكتب عليه ردٌّ يبيّن زيغ مدّعياته وتهافت كلماته رغم تأثيره بين الدارسين؛ فقد رأى المجلس العلمي في المؤسّسة ضرورة أن يكتب ردٌّ موضوعيٌّ عليه، يناقش تلك المدّعيات ببرهان فطرة قاطع، ولسان فصيح واضح؛ خدمةً لطلّاب العلوم والسائرين على نهجهم، وقد أوكلت مهمة ذلك إلى الأستاذ الدكتور **أيمن المصري** عضو المجلس العلمي، فكان هذا الكتاب الذي بين أيديكم.

وإنّنا إذ نفتخر بهذا الإنجاز العلمي، لا يسعنا في النهاية إلّا أن نشكر المحقّق المحترم على الجهد الكبير المبذول في كتابة هذا البحث، سائلين الله العليّ القدير له وللكادر الّذي آزره في إنجازه دوام التوفيق والنجاح، إنّ الله سميعٌ مجيب الدعاء.

المقَـدّمَة

يُعدّ النقد العلميّ من أفضل الطرق الّتي ساهمت وما زالت تساهم في تطوير العلوم والمعارف الإنسانيّة، من خلال إلقاء الضوء على عناصر المسائل العلميّة، وتحليلها واستكشاف ثغراتها، وتمييز محكماتها عن مشبّهاتها؛ من أجل إعادة تشكيلها أو صياغتها من جديدٍ بنحوٍ أفضل وأكثر استحكامًا. فليس النقد العلميّ دائمًا يحمل المعنى السلبيّ الهدّام، بل يشتمل بطبيعته على ذكر مواضع القوّة والضعف، وحتّى لو كان هدمًا فهو هدمٌ من أجل البناء والإصلاح.

ولكن في الوقت نفسه، فإنّ للنقد العلميّ معايير وقواعد وآدابًا ينبغي للناقد مراعاتها من أجل أن يكون نقده بنّاءً ونافعًا، وحتّى يحقّق الغرض العلميّ من نقده، ولنا أن نشير إليها بنحوٍ موجزٍ في هذه المقدّمة:

أوّلًا: أن يكون الناقد عالمًا متخصّصًا في موضوع نقده ومحيطًا بمسائله؛ لأنّ الجاهل يفسد أكثر ممّا يصلح، وأن يبيّن في البداية منهجه المعرفيّ ومعاييره النقديّة الّتي سيعتمد عليها في نقده.

ثانيًا: أن يتّصف الناقد بالموضوعيّة في نقده دون تعصّبٍ أو

إجحافٍ، بحيث يتوجّه ذهنه إلى النظر الواقعيّ في المسائل نفسها، من حيث هي مسائل علميّةٌ يُراد تحقيقها، فلا يقحم ميولاته النفسانيّة وأهواءه الشخصيّة، أو اعتقاداته الدينيّة والمذهبيّة أو العرفيّة غير المحقّقة علميًّا في عمليّة نقده للموضوع؛ لأنّه سيكون عندها قد أدخل في تقييمه للمسألة ما ليس منها، إرضاءً لأهوائه ورغباته الشخصيّة والفئويّة، وهو خلاف الواقع والإنصاف.

ثالثًا: ألّا يخرج عن موضوع بحثه، ويلجأ إلى الاستطرادات الأجنبيّة البعيدة عن محلّ البحث؛ لأنّ هذا السلوك يُعدّ من الناحية العلميّة نوعًا من المراوغة والتمويه.

رابعًا: أن يعتمد الأسلوب العلميّ الواضح والهادئ بعيدًا عن الأساليب الخطابيّة والشعريّة التبجيليّة والتهويليّة الّتي تحرّك الخيال والمشاعر العاطفيّة، وتمنع العقل من التحليل العلميّ الموضوعيّ.

أقول هذا الكلام وأنا في صدد تدوين هذا الكتاب لتفنيد ونقض ما أورده الشيخ **ابن تيميّة** من شبهاتٍ كثيرةٍ في كتابه النقديّ الشهير "**الردّ على المنطقيّين**"، والّذي أعمل فيه معول الهدم والتخريب لأغلب قواعد المنطق الأرسطيّ القويم، مدّعيًا مخالفتها للعقل الصريح والنقل الصحيح.

وبغضّ النظر عن نواياه من تدوين هذا الكتاب، ومع ترحيبنا للنقد العلميّ البنّاء لأيّ علمٍ من العلوم، إلّا أنّه قد هالني الأسلوب

السلبيّ العدوانيّ الّذي اعتمده المؤلّف في كتابه ضدّ مسائل هي عصيّةٌ على النقد في ذاتها، لكونها نابعةً من طبيعة الفطرة العقليّة الإنسانيّة، وتمثّل المبادئ الأولى للتفكير الإنسانيّ الّتي بها نميّز الصواب من الخطإ، وبها نؤصّل وننقد.

فعلم المنطق ليس علمًا كسائر العلوم، بل هو خادم العلوم، وليس فكرًا كسائر الأفكار، بل هو آلة التفكير ومبدأ الأفكار.

فعلم المنطق نتعلّم فيه كيف نسأل ونجيب، وكيف نتصوّر ونصدّق، وكيف نحلّل ونستدلّ وكيف ننقد ونقيّم؛ ولذلك نجد أنّ كلّ من حاول عبر التاريخ نقد علم المنطق قد اعتمد نفس قواعده وآليّاته في نقده، وهو أمرٌ باعثٌ على التعجّب والسخريّة!

وهذا لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال أنّ الباب مغلقٌ أمام تطوير مباحث علم المنطق الأرسطيّ، حيث تمّ تطويره بالفعل على أيدي كبار الحكماء الإسلاميّين من أمثال الفارابيّ وابن سينا والطوسيّ والداماد الّذين عمّقوا المباحث المنطقيّة بالشرح والتحقيق والإبداع، وأضافوا إليها الكثير من المسائل المهمّة، كما تمّ إعادة بيان وتقرير مطالبه العلميّة ببيانٍ أدبيٍّ رائقٍ وجميلٍ كما فعل الغزاليّ والرازيّ والتفتازانيّ وغيرهم من متكلّمي الإسلام.

ولكنّ الكلام مع من يسعى لنقد أصول هذه المسائل من القوانين العقليّة البدهيّة الفطريّة ـ مع أنّنا أيضًا لا نمنعه من ذلك ـ ولكن

بشرط أن يستأنف حينها الانطلاق من مبادئ فكريّةٍ أخرى غير تلك المبادئ الفطريّة البدهيّة الّتي انطلق منها أرسطو، وأن يبني لنفسه نظامًا فكريًّا آخر غير الّذي بناه الحكماء.

وتكمن أهمّيّة هذا الكتاب ـ الّذي وضعناه بغرض دفع الشبهات الّتي أراد الشيخ ابن تيميّة في كتابه إلصاقها بعلم المنطق ـ في تبرئة هذا العلم الشامخ من هذه الشبهات وتنزيهه عنها، وإبراز وجهه الناصع الّذي سعى ابن تيميّة إلى تشويهه بشتّى الوسائل، حيث انعكس ذلك سلبًا على الكثير من تلامذته وأتباعه الّذين ازداوا تعصّبًا ونفورًا من المنطق والفلسفة، وسرت هذه العدوى والانطباع السلبيّ إلى الكثير من الأجيال اللاحقة في المذاهب الإسلاميّة المختلفة، وإلى يومنا هذا، بل تعدّت حتّى إلى الأوساط العلميّة الأكاديميّة في الشرق والغرب، وربّما كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في ظهور الاتّجاهات الحسّيّة المادّيّة المعاصرة في الغرب، كما يقول بعض المحقّقين والمستشرقين.

ولا يخفى على العاقل خطورة هذا التوجّه اللاعقلانيّ، فرفض المنطق العقليّ الّذي هو مظهر العقل السليم والصحّة العقليّة، والّذي هو أساس العلم والتعليم، يعني القضاء على أسمى مراتب الإنسانيّة، وترويج الجهل، وفتح الباب على مصراعيه أمام منطق القوّة، وظهور حركات التطرّف الدينيّ، وتفشّي الاتّجاهات الخرافيّة والمادّيّة

الإلحاديّة، وهو ما وقع وازدهر سوقه بالفعل بعد ابن تيميّة.

ومن أهمّ ما يميّز هذا الكتاب هو أنّه يُعدّ أوّل كتابٍ شاملٍ للردّ على كتاب ابن تيميّة بعد أكثر من ستّة قرون على تدوينه، ولم أجد من قد تصدّى إلى هذا الردّ على مرّ هذه القرون المديدة، إلّا أنّني قد وُجدت رسالةً صغيرةً للشيخ الفاضل الدكتور سعيد فودة باسم "تدعيم المنطق" في مناقشة آراء معارضي المنطق، حيث تعرّض في جزءٍ منها لردّ بعض آراء ابن تيميّة النقديّة الّتي جمعها في المجلّد التاسع من مجموع فتاواه المشهورة.

وأمّا المنهج الّذي اعتمدناه في نقض شبهات ابن تيميّة، فهو بطبيعة الحال المنهج العقليّ البرهانيّ الّذي يتناسب مع طبيعة موضوع البحث تأصيلًا ونقدًا، ولم نرض لأنفسنا أن نواجهه بالمثل بمنهجه الخطابيّ وأساليبه الشعريّة والمغالطيّة، الّتي أتقنها جيّدًا واستعملها بغزارةٍ في مباحث كتابه.

ولكن ربّما اضطررنا في القليل من الأحيان إلى اعتماد الأسلوب الأدبيّ الساخر من سلوكيّاته اللاعقلانيّة لتنبيه القارئ عليها، ومن أجل أن يفيق المفتتن بأساليبه التهويليّة من سباته العميق، وليتوجّه إلى حقيقة الأمر في نفسه، ولكن دون أن يمسّ ذلك بنزاهة المنهج العقليّ وموضوعيّة؛ إذ ارتضيناه لأنفسنا في تحقيق المسائل وردّ الشبهات.

وقد واجهت في الحقيقة صعوبةً بالغةً مع بداية تدوين البحث في كيفيّة التعامل مع شبهات الشيخ ابن تيميّة بسبب الأسلوب العشوائيّ الّذي اعتمده في نقده لمسائل المنطق، وعدم مراعاته في الكثير من الأحيان لتسلسلها الطبيعيّ، ممّا أدّى إلى تداخل الكثير من المسائل، وتكرار الشبهات بنحوٍ مملٍّ، بالإضافة إلى تهويلاته واستطراداته الكثيرة والمفرطة الّتي ليس لها أدنى علاقةٍ علميّةٍ بموضوع البحث، والّتي استوعبت معظم أبحاث كتابه.

وقد حاولت ـ على قدر المستطاع ـ متابعة الترتيب الّذي أورده في كتابه، ولكن ليس على حساب الترتيب العلميّ المنطقيّ الّذي جعلت له الأولويّة في هذا الكتاب.

وقد قسّمت البحث إلى عشرة فصولٍ متتاليةٍ، مسبوقةٍ بمدخلٍ تمهيديٍّ يتضمّن عدّة مباحث علميّةٍ وتاريخيّةٍ مهمّةٍ، وأنهيته بخاتمةٍ عن العواقب العقديّة الوخيمة الّتي ترتّبت على المنهج السطحيّ اللامنطقيّ لابن تيميّة، ورفضه لأصول البحث العلميّ والتفكير العقليّ.

وقد قمت في الفصل الأوّل ببيان أسلوب ابن تيميّة في كتابه، وأسلوبي في الردّ عليه، ثمّ أردفته في الفصل الثاني بمدخلٍ تمهيديٍّ في تعريف علم المنطق وأهمّيّته المعرفيّة، ونقض الشبهات العامّة الّتي أوردها ابن تيميّة عليه، ثمّ استعرضت المباحث التصوّريّة مع نقض شبهات ابن تيميّة عليها في الفصل الثالث والرابع والخامس

والسادس، ثمّ تعرّضت بعدها لبيان القوانين الصوريّة والمادّيّة للقضايا، ونقض شبهاته في الفصلين السابع والثامن، ثمّ خصّصت الفصل التاسع ببيان القوانين الصوريّة للأدلّة المنطقيّة الثلاثة ونقض شبهاتها، وختمت بالفصل العاشر باستعراض القوانين المادّيّة للأدلّة ونقض ما أورده الشيخ ابن تيميّة عليها.

هذا موجزٌ لما أردت بيانه في مقدّمة الكتاب، لننتقل بعده إلى المباحث التمهيديّة الممهّدة للدخول في مسائل البحث إن شاء الله تعالى.

«إن عرفت الحقّ أوّلًا، عرفت الحقّ وعرفت ما ليس بحقٍّ، وإن عرفت الباطل أوّلًا، عرفت الباطل ولم تعرف الحقّ، فانظر إلى الحقّ أوّلًا إن كنت لا تحبّ الآفلين».

المعلّم الثاني أبو نصرٍ الفارابيّ

المباحث التمهيديّة

1 - دخول المنطق إلى العالم الإسلامي

بدايةً ينبغي الوقوف ـ ولو بنحوٍ إجماليٍّ ـ على كيفيّة دخول المنطق اليونانيّ إلى العالم الإسلاميّ، لا من باب المعرفة التاريخيّة الصرفة، بل لأجل بيان كيفيّة تأثّر المسلمين بهذا المنطق، وكيفية تحريفه واختلاطه بعناصر أجنبيّةٍ عنه كان لها دورٌ كبيرٌ في مواقفهم المختلفة من المنطق الأرسطيّ.

فبعد وفاة الإسكندر المقدونيّ والغزو الرومانيّ لليونان، واضطهاد الفلاسفة والعلماء اليونانيّين في أثينا، انتقلوا إلى مدينة الأسكندريّة، وأسّسوا مدارسهم الإغريقيّة هناك، وازدهرت العلوم الفلسفيّة والطبّيّة والفلكيّة، وأضحت مدرسة الإسكندريّة منارة العلم والمعرفة في هذا الزمان، ومنها انتقلت العلوم اليونانيّة إلى العالم العربيّ والإسلاميّ عن طريق أنطاكية وحرّان.

يقول الدكتور سامي النشّار في كتابه الشهير "مناهج البحث عند

مفكّري الإسلام": «انتقل مجلس التعليم الطبّيّ والعلمي من الإسكندرية في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز إلى انطاكية، ومنها إلى حرّان ومنها إلى مرو، متّخذًا رحلةً طويلةً انتهت إلى بغداد، ومن ثمّ بدأت المجامع العلمية في بغداد حركة الترجمة من ناحيةٍ، والبحث العلمي من ناحيةٍ أخرى. وقد استدعى خلفاء بني العبّاس هؤلاء التراجمة إلى قصورهم، وبنى المأمون بعد ذلك بيت الحكمة، وبدأ البحث التجريبي في مختلف العلوم»[1].

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي أيضًا إلى هذه المسألة بنحوٍ من التفصيل بقوله: «وانتقل التعليم بعد ظهور الإسلام من الإسكندريّة إلى أنطاكية، وبقي بها زمنًا طويلًا، إلى أن بقي معلّمٌ واحدٌ فتعلّم منه رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حرّان، والآخر من أهل مرو، فأمّا الّذي من أهل مرو، فتعلّم منه رجلان: أحدهما إبراهيم المروزيّ، والآخر يوحنّا بن حيلان»[2]. ثمّ يضيف قائلًا: «وتعلّم من المروزيّ متّى بن يونس، وكان الّذي يُتعلّم في ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجوديّة»[3].

ومن المعلوم أنّ متّى بن يونس من أساتذة يحي بن عديٍّ وأبي سليمان السجستانيّ في بغداد، بالإضافة إلى المعلّم الثاني أبي نصرٍ

---

(1) النشار، مناهج البحث العلمي، ص 330.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 61.

(3) المصدر السابق، ص 62.

الفارابيّ، الّذي تتلمذ أيضًا على يد يوحنّا بن حيلان.

ومن هنا يتبيّن كيفيّة انتقال المنطق الأرسطيّ من الإسكندريّة إلى العالم الإسلاميّ.

ثم يشير الدكتور بدوي إلى مسألة خطيرة، وهي أنّ المنطق الأرسطي قد دخل بقسمه الصوري فقط دون المادّيّ المتضمّن لصناعة البرهان، وذلك نقلًا عن المستشرق رينان (Ernest Renan) أنّ التراجم السريانية للأورجانون كانت تقف عند الفصل السابع من التحليلات الأولى (القياس)[1].

وقد نقل عن ابن أبي أصيبعة عن الفارابي ما يؤكّد ذلك في قصّة ملك روما مع الأساقفة، وتحريمهم لصناعة البرهان، وكذلك قول الفارابي: «إنه قد قرأ المنطق إلى آخر البرهان على يد يوحنّا بن حيلان، وكان يسمّى ما بعد الأجزاء الوجودية ـ أي القياس ـ الجزء الذي لا يقرأ، ويضيف ابن أبي أصيبعة أنّ القراءة الكاملة للمنطق لم تبتدأ إلّا مع أبي نصرٍ الفارابي»[2].

ثمّ يشير الدكتور النشار إلى المسألة نفسها في كيفيّة انتقال المنطق الأرسطيّ إلى المسلمين عن طريق الكنائس والأديرة المنتشرة في المناطق الإسلاميّة المفتوحة لا سيّما في الشام والعراق، وكان لها أكبر الأثر

---

(1) راجع: المصدر السابق، ص 44.

(2) المصدر السابق، ص 45.

السلبيّ في فهمهم وموقفهم من المنطق الأرسطيّ، حيث إنّ ما دخل منه كان القسم الصوريّ المجرّد عن القسم المادّيّ، وعلى رأسه صناعة البرهان الّذي يُعدّ ثمرة المنطق، بعد أن تمّ حذفه من المنطق بقرارٍ سياسيٍّ قديمٍ للإمبراطور الرومانيّ قسطنطين في القرن الرابع الميلاديّ، بناءً على توصيةٍ مؤكّدةٍ من مطارنة الإسكندريّة في ذلك الوقت.

هذا بالإضافة إلى مسألةٍ مهمّةٍ أخرى، وهي اختلاط المنطق الأرسطيّ الأصيل بالمنطق الرواقيّ الحسّيّ الاسميّ المخالف في معظمه للمنطق الأرسطيّ، يقول الدكتور النشّار:

«وممّا يثبت صلةً علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن الأوّل احتكاك المسلمين العلميّ واتّصالهم بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيّين، وقد كفل المسلمون للأديرة والكنائس الحرّيّة الدينيّة والفكريّة، فكانت كمجامع علميّةٍ تدرس فيها فلسفة اليونان وفي مقدّمتها منطق أرسطو حتّى آخر الفصل السابع من التحليلات الأولى أي إلى آخر القياسات الحمليّة، وذلك فضلًا عن أثر المنطق والفلسفة الرواقيّة في عقائد الكنيسة، ويثبت اتّصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطاتٍ سريانيّةٍ من مخطوطات هذا العهد فيها جانبٌ كبيرٌ من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيّين، وردّ هؤلاء الأخيرين على المسلمين.

ثمّ أضاف: «وهناك دليلان يثبتان أنّ المسلمين عرفوا المنطق اليونانيّ عن طريق احتكاكهم بآباء الكنيسة:

أمّا أوّلهما: فهو الآثار الرواقيّة في نقد المتكلّمين الأوّل لمنطق أرسطو.

وأمّا ثانيهما: فهو أنّ التراجم الإسلاميّة الأولى للأورجانون الّتي وصلتنا أو الّتي وصل إلينا أسماؤها هي على غرار الكتب المنطقيّة المسيحيّة، أي أنّها كانت تقف عند آخر الأشكال الوجوديّة»[1].

ثمّ يؤكّد مجدّدًا مسألة التأثر السلبيّ لبعض علماء المسلمين ـ لا سيّما الأصوليّين منهم ـ وعلى رأسهم أحمد ابن تيميّة بالمنطق الرواقيّ الاسميّ، بالإضافة إلى تأثّرهم بتشكيكات السفسطائيّين التجريبيّين قائلًا:

«ولكن هل كان المنطق الأرسطاليسيّ هو وحده الّذي وصل إلى العالم الإسلاميّ أو بمعنًى أدقّ، هل عرف المسلمون المنطق الرواقيّ، وهو منطقٌ يحاول أن يثبت أنّه مخالف للمنطق الأرسطاليسيّ تمام المخالفة، وهل توصّلوا إلى معرفة حجج الشكّاك ضدّ المنطق الأرسطاليسيّ والرواقيّة من ناحيةٍ، ومذهب الشكّاك التجريبيّين من ناحيةٍ أخرى؟»[2].

ثمّ أضاف: «وسنرى في خلال هذا البحث عناصر رواقيةً في منطق الشرّاح والملخّصين وفي نقد الأصوليّين والفقهاء الهدميّ لمنطق أرسطو، ولكن إذا كانت هناك عناصر رواقيّةٌ في التراث المنطقيّ الإسلاميّ، فينبغي تحديد المصادر الّتي استمدّ منها المسلمون هذه العناصر»[3]، ثمّ

---

(1) النشار، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، ص 21.

(2) المصدر السابق، ص 25.

(3) المصدر السابق، ص 27.

استدلّ بعد ذلك على مصادر هذا التأثّر فراجع هناك[1].

2 - موقف علماء المسلمين من المنطق

بعد دخول المنطق الأرسطيّ إلى العالم الإسلاميّ بقواعده الجديدة وأساليبه العلميّة المدرسيّة الدقيقة الّتي لم تكن مأنوسةً في ذلك الوقت للمسلمين، انقسم حوله علماؤهم بين مؤيّدٍ ورافضٍ، أمّا المؤيّدون فعلى أساس أنّه قواعد عقليّةٌ نابعةٌ من الفطرة الإنسانيّة وتعصم مراعاتها الذهن من الخطإ في التفكير، ويحتاج إليها أيّ عالمٍ يسعى لتحقيق مسائل علمه بنحوٍ موضوعيٍّ، وأنّه يمكن الاستفادة منها في تأصيل العقيدة والدفاع عنها، وفهم نصوصها واستنباط أحكامها.

أمّا المخالفون فنظروا إلى المنطق على أنّه بضاعةٌ يونانيّةٌ تخالف في روحها روح الرؤية الإسلاميّة؛ لابتنائها على التفكير العقليّ الذاتيّ المستقلّ عن النصّ الدينيّ، وأنّها مبتنيةٌ على لغة اليونان وثقافتهم الوثنيّة، وأنّ اعتماد قواعده يؤدّي إلى إيجاد تناقضٍ داخل العقيدة الإسلاميّة، وفهمٍ خاطئٍ للنصوص الدينيّة القرآنيّة المبتنية على قواعد اللغة العربيّة، وبالتالي إدخال عناصر أجنبيّةٍ غريبةٍ على الرؤية الدينيّة الإسلاميّة تخالف ما كان عليه النبيّ ﷺ وأصحابه الأوائل، وسوف يتّضح لنا كلّ ذلك من خلال كلمات ابن تيميّة وغيره

---

(1) المصدر السابق.

من علماء السلف، وتحسّسهم المفرط من المنطق اليونانيّ.

وإلى هذا السبب المعرفيّ المنهجيّ يشير الدكتور بدوي بقوله: «واذا رأينا الاتّجاه العامّ لروح الحضارة الإسلاميّة ينفر نفورًا شديدًا من التراث اليونانيّ، فيحمل عليه حملةً عنيفةً شعواء، هي ردّة فعلٍ قويٍّ لهذه الروح ضدّ روح حضارةٍ أخرى، شعرت بما بينها وبينها من تباينٍ يكاد يصل حدّ التناقض ... وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملةٍ حملوها على علوم الأوائل؛ فذلك لأنّ المنطق علمٌ من العلوم الفلسفيّة أي الّتي تعتمد على الذاتيّة»[1].

- وعن المانع العقديّ يقول: وكان طبيعيًّا أن تتّجه كراهية أهل السنّة أوّلًا وبالذات إلى إلهيّات أرسطو؛ لأنّ مقدّماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضةً أشدّ التعارض مع مقتضيات عقائد الإسلام»[2].

وسوف نستعرض بالتدريج هذه المواقف الموافقة والمخالفة بنحوٍ إجماليٍّ قبل عصر ابن تيميّة وبعده في العالم الإسلاميّ، مع بيان موقفه الشخصيّ من ذلك بوصفه موضوع بحثنا هنا.

واللافت للنظر أنّنا سنجد هذه المواقف الموافقة والمخالفة قد توزّعت داخل المذاهب الإسلاميّة المختلفة من شيعةٍ وسنّةٍ وأشاعرةٍ ومعتزلةٍ، ممّا يؤكّد على كون الأسباب منهجيّةً وليست مذهبيّةً.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، المقدّمة.

(2) المصدر السابق، ص 138.

أ ـ موقف علماء المسلمين من المنطق قبل ابن تيميّة

يقول الدكتور طباطبائي في كتابه "المفكّرون المسلمون في مواجهة المنطق اليونانيّ":

«من أقدم من صنّف في ردّ المنطق هو النوبختيّ في القرن الثالث الهجريّ في كتابيه "الردّ على أهل المنطق"، و"الآراء والديانات" الّذي أشار إليه ابن تيميّة في كتابه "الردّ على المنطقيّين"»[1].

والنوبختيّ من كبار علماء الشيعة المتقدّمين، ومع ذلك فقد وافقه ابن تيميّة وغيره من أصحاب الاتّجاه السلفيّ الإخباريّ، ونقلوا عنه واستفادوا من إشكالاته على المنطق في كتبهم.

وأضاف في مورد آخر في ذكر المخالفين «وبعض هؤلاء كانوا من أكابر المعتزلة لكنّ المخالفة لمنطق أرسطو لم تكن خاصّةً بأهل الاعتزال، بل قامت فئاتٌ أخرى من المسلمين من الأشاعرة والشيعة والصوفيّة وغيرهم بمخالفتهم، ومن الأشاعرة القاضي أبو بكرٍ بن الطيّب المشهور بالباقلانيّ في كتاب "الدقائق"، ومن الشيعة أبو محمّدٍ حسن بن موسى المعروف بالنوبختيّ في كتاب "الردّ على أهل المنطق" ومن الصوفيّة الشيخ أبو سعيدٍ أبو الخير الميهنيّ ... ومن السلفيّة أحمد بن تيميّة وابن القيّم والسيوطيّ»[2].

---

(1) طباطبائي، المفكّرون المسلمون، ص 31.

(2) المصدر السابق، ص 19.

ثمّ تعرّض بعد ذلك لقصّة العارف المشهور أبو سعيد أبو الخير مع ابن سينا، حيث قال: «وأمّا إشكالات أبو سعيد أبو الخير فقد كانت في القرن الخامس، والمشهور هو أنّ أبو سعيد أبو الخير لكي يظهر أن طريقة الفلسفة والبرهان المنطقيّ ليس طريقةً يعتمد عليها في كشف حقائق الوجود. قال لابن سينا: إيّاك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإنّ أوّل البديهيّات الشكل الأوّل والحال أنّه دورٌ، إذ ثبوت الأكبر للأصغر متوقّفٌ على كلّيّة الكبرى كما قالوا، ولا يصير كبراه كلّيّةً حتّى يكون الأكبر صادقًا على الأصغر؛ لأنّ الأصغر من أفراد الأوسط، فأجاب الشيخ الرئيس بأنّ كلّيّة الكبرى موقوفةٌ على اندراج الأصغر إجمالًا، والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلًا فلا دور»[1].

كما لا ينبغي لنا أن ننسى موقف النحويّ المعروف أبي سعيد السيرافيّ صاحب المناظرة الشهيرة مع المنطقيّ المشهور متّى بن يونس كما ينقل لنا ذلك الدكتور طباطبائي حيث يقول:

«ومن أقدم المناظرات الّتي حدثت في العالم الإسلاميّ بين موافقي المنطق ومخالفيه كانت مناظرة أبي سعيدٍ الحسن بن عبد الله بن مرزبان المشهور بالسيرافيّ وأبي بشرٍ متّى بن يونس القنائيّ، قد سجّل صورة هذه المناظرة أبو حيّان التوحيديّ الّذي كان هو نفسه تلميذًا

(1) المصدر السابق، ص 75.

للسيرافيّ في علم الحديث في كتابه "الإمتاع والمؤانسة"»[1].

وممّا جاء في هذه المناظرة تأكيد السيرافيّ على أنّ المنطق مبتنٍ على لغة اليونان، وبالتالي فهو غير ملزم لغيرهم:

قال: «استمرّ السيرافيّ في كلامه وقال: اترك كلّ هذه الأمور وانتبه إلى هذا الموضوع، حيث إنّ رجلًا يونانيًّا قد أسّس المنطق، جعل نصب عينيه في تهيئة المنطق، الموافقة مع اللغة واصطلاح الشعب اليونانيّ وراعي الرسوم والأوصاف الّتي تعرفه اليونانيّين من هذه اللغة في عرفهم، في هذه الصورة من أين وبأيّ دليلٍ يلزم هذا العمل على التركيّ والهنديّ والفارسيّ والعربيّ لينظروا في المنطق اليونانيّ ويجعلوه حكمةً في نفعهم وضررهم؟ ويقبلوا كلّ ما شهد لهم ويتركوا ما أنكر عليهم؟»[2].

وقد أشار الدكتور النشار في كتابه إلى الشيخ السهرورديّ أيضًا بقوله: «حارب الصوفيّة المنطق على العموم، فهاجم السهرورديّ المنطق الأرسططاليسيّ أشدّ هجومٍ، وقام بمحاولةٍ منطقيّةٍ جديدةٍ لاختصار منطق اليونان»[3].

ثمّ تعرّض الدكتور الطباطبائيّ لذكر الموافقين من علماء المسلمين بقوله:

---

(1) المصدر السابق، ص 37.

(2) المصدر السابق، ص 40.

(3) سامي النشار، مناهج البحث، ص 30.

«لكن في مقابل هؤلاء، قام أناس من بين المسلمين بالدفاع عن منطق أرسطو وكتبوا وألّفوا آثارًا في هذا الصدد واشتهر منهم: الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وأبو البركات البغداديّ وعمر بن السهلان الساري وابن رشد الأندلسيّ والخواجه نصير الدين الطوسيّ وفخر الدين الرازيّ والغزاليّ وسعد الدين التفتازانيّ وقطب الدين الرازيّ وصدر الدين الشيرازيّ وملا هادي السبزواريّ»[1].

أمّا أهل السنّة فقد اتّخذ أكثرهم موقفًا سلبيًّا من المنطق الأرسطيّ، وإليه يشير الدكتور بدوي بقوله: «وكان لأهل السنّة بإزاء المنطق اليونانيّ موقفٌ خطيرٌ، أخطر بكثيرٍ من موقفهم بإزاء بقيّة علوم الأوائل، فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانيّة الأخرى يبدو في العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضدّ المنطق في صورة معارضةٍ خطيرةٍ كلّ الخطورة. فالاعتراف بطرق البرهان الأرسطاليّة اعتبر خطرًا على صحّة العقائد الإيمانيّة؛ لأنّ المنطق يهدّدها تهديدًا جدّيًّا كبيرًا. وعن هذا الرأي عبر الشعور العامّ لدى غير المثقّفين في هذه العبارة الّتي جرت مجرى المثل: من تمنطق تزندق»[2].

وهنا لا يمكننا أن نغفل الفتوى المشهورة العنيفة الّتي أطلقها الفقيه والمحدّث الشهير ابن الصلاح في القرن السابع الهجريّ ضدّ المنطق

(1) طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص 20.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 147.

الأرسطيّ وحكم تعليمه وتعلمه، بعد أن شاع وانتشر بين علماء المسلمين، وكان لها أكبر الأثر في نفس ابن تيميّة كما ينقل لنا الدكتور النشار:

«يعطينا كلّ هذا فكرةً واضحةً عن موقف الفقهاء من المنطق الأرسططاليسيّ ومعارضتهم له، بحيث أصبح شائعًا القول "من تمنطق تزندق"، وفي وسط هذه البيئة المعارضة أطلق ابن الصلاح فتواه المشهورة ضدّ المنطق، فقد وجّه إلى ابن الصلاح سؤالٌ عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلّمًا وتعليمًا، هل أباحه واستباحة الصحابة والتابعون والأئمّة المجتهدون والسلف الصالحون؟ وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقيّة أم لا؟ وما الواجب على من تلبّس بتعليمه وتعلّمه متظاهرًا به، وما الّذي يجب على سلطان الوقت في أمره؟ وإذا وجد في بعض البلاد شخصٌ من أهل الفلسفة معروفٌ بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شرّه؟

أجاب ابن الصلاح على هذا بأنّ "المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه ممّا أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدى بهم"».

ثمّ قال الدكتور النشار: «وكانت هذه الفقرة ذات أثرٍ كبيرٍ لدى علماء المسلمين، تناقلتها كتبهم وصادفت هوًى عميقًا في نفوسهم.

وسنرى أنّه كان لها أثرٌ في ابن تيميّة»[1].

وأضاف: «ثمّ يكمل ابن الصلاح فتواه بأنّ على وليّ الأمر أن يخرج معلّمي المنطق الأرسططاليسيّ من المدارس، وأن يعرضهم على السيف حتّى يستتيبوا»[2]!

وفي النهاية أشار الدكتور النشار إلى الدور المحوريّ المضادّ الذي لعبه الغزاليّ في منتصف القرن الخامس في مزج العلوم الإسلاميّة بالمنطق الأرسطيّ، على خلاف الاتّجاه الأصوليّ المخالف قبله:

فقال: «إنّ الأصوليّين ـ علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه ـ لم يقبلوا المنطق الأرسططاليسيّ، وأنّهم وضعوا منطقًا يخالف هذا المنطق في جوهره. وقد استمرّ الأصوليّون على موقفهم هذا حتّى أواسط القرن الخامس الهجريّ. وفي هذا القرن بدأ المسلمون يستخدمون المنطق الأرسططاليسيّ في علومهم، بحيث يعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلاميّ فاصلًا بين عهدين دقيقين، عهدٍ لم يلجإ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانيّة، وعهدٍ بدأ فيه المسلمون عمليّة المزج هذه

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 182.

(2) المصدر السابق.

وخاصّةً في نطاق المنطق، ويكاد يجمع علماء المسلمين على أنّ هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزاليّ»[1].

ثمّ يضيف قائلًا: «لذلك نرى الغزاليّ في مقدّمة "المستصفى" المنطقيّة يقول: إنّه من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلًا، كما أنّه يقول في "القسطاس": ولا أدعي أنّي أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينيّة فقط، بل أزن بها العلوم الحسابيّة والهندسيّة والطبيعيّة والفقهيّة والكلاميّة، وكلّ علمٍ حقيقيٍّ غير وضعيٍّ، فإنّي أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»[2].

ولكنّه يستدرك في النهاية بذكر وجود تيّارٍ مخالفٍ لهذا المزج من علماء المسلمين، لا سيّما الاتّجاه الإخباريّ، حيث يقول:

«على أنّ من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقيّة الأخيرة، ووقف منها موقف العداء الشديد. وهوجم الغزاليّ هجومًا شديدًا من علماء المسلمين أمثال أبي إسحاق المرغينانيّ وأبي الوفا بن عقيل والقشيريّ والطرشوشيّ والمازريّ وابن الصلاح والنوويّ. وقد كتب ابن الصلاح فصلًا في «بيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزاليّ في

---

(1) المصدر السابق، ص 166.

(2) المصدر السابق، ص 172.

مصنّفاته، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرّفاته»[1].

وقد أكّد الدكتور بدوي على دور الغزاليّ بقوله: «بدأ الغزاليّ بأن قال إنّ منهج البحث في الأمور الفقهيّة لا يختلف عن منهج البحث في الأمور العقليّة، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصّة بالمنطق أن يبيّن فائدة منهج هذا العلم للبحوث الدينيّة، كما حاول أن ينظّم تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فنراه في كتاب "القسطاس" يحاول جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة ـ الّتي هي وحدها موازين الحقيقة ـ من القرآن نفسه، وفي كتاب "المعيار"، يقدّم إلينا بحثًا منظّمًا كاملًا في المنطق، واضع نصب عينيه دائمًا استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذةٌ كلّها من الفقه»[2].

ب ـ موقف ابن تيمية

ظهر ابن تيميّة في القرن الثامن بوصفه امتدادًا للخطّ المخالف بشدّةٍ للمنطق الأرسطيّ، ولكنه اعتمد أسلوبًا منهجيًّا جديدًا ومتميّزًا ينقد من خلاله مسائل المنطق، ويضع بديلًا إسلاميًّا لها بعيدًا عن أجواء التحريم والتكفير الّتي كانت شائعةً قبله، يقول الدكتور النشار:

---

(1) المصدر السابق، ص 180.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ص 155.

«ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسططاليسيّ أن توجّه وجهةً أخرى على يد مفكّر السلف المتأخّر أحمد بن تيميّة، فلم يعد الهجوم يتمثّل على المنطق الأرسططاليسيّ في صورة فتاوى تقرّر تحريمه وعدم الاشتغال به، بل بدأ الهجوم يتّخذ شكل النقد المنهجيّ ويقوم على أسسٍ منطقيّةٍ، أو بمعنًى آخر لم يكتف ابن تيميّة بالقول بأنّ المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضًا مخالفًا لصريح المعقول، وينبغي أن نلاحظ أن عمل ابن تيميّة لم يكن هدميًّا فحسب، بل كان فيه جانبٌ إنشائيٌّ، فقد حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق الأرسططاليسيّ منطقًا آخر إسلاميًّا، وهو في هذا يشبه الشكّاك التجريبيّين الّذين كان لهم أثرٌ عليه في بعض عناصر الجانب الهدميّ من نقده للمنطق الأرسططاليسيّ. أمّا الجانب الإنشائيّ لنقد ابن تيميّة وكثيرٍ من عناصر الجانب الهدميّ فيكاد يكون فكرًا إسلاميًّا خالصًا»[1].

وهو هنا يشير إلى تأثّره بالاتّجاه الشكّيّ اليونانيّ، وسيأتي التأكيد على ذلك لاحقًا.

جـ ـ موقف علماء المسلمين من المنطق بعد ابن تيمية

بعد رحيل ابن تيميّة قام تلامذته بمتابعة طريقه المخالف للمنطق الأرسطيّ بكلّ قوّةٍ، وإن لم يكن بنفس الأسلوب العلميّ الذي اعتمده ابن تيميّة.

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 184.

بل قام العديد من تلامذته وأتباعه بذمّه ومعاتبته لدخوله في المباحث الفلسفيّة والكلاميّة التي كان ينبغي أن ينزّه قلمه عنها، ويكتفي بالكتاب والسنّة كما كان عليه عامّة علماء السلف، وسننقل بعض ما وجدناه من كلاماتهم في هذا المقام:

يقول الذهبي: «فإن برعت في الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل ومحارات العقول، واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنّة وأصول السلف، ولفّقت بين العقل والنقل، فما أظنّك في ذلك تبلغ رتبة ابن تيميّة، ولا والله تقاربها، وقد رأيت ما آل أمره إليه من الحطّ عليه والهجر والتضليل والتكفير والتكذيب بحقٍّ وبباطلٍ، فقد كان قبل أن يدخل في هذه الصناعة منوّرًا مضيئًا، على محيّاه سيما السلف، ثمّ صار مظلمًا مكسوفًا عليه قتمةٌ عند خلائق من الناس، ودجّالًا أفّاكًا كافرًا عند أعدائه، ومبتدعًا فاضلًا محقّقًا بارعًا عند طوائف من عقلاء الفضلاء، وحامل راية الإسلام وحامي حوزة الدين ومحيي السنّة عند عموم عوام أصحابة»[1].

وفي رسالة عماد الدين الواسطيّ: «طوائف من أئمّة أهل الحديث وحفّاظهم وفقهائهم كانوا يحبّون الشيخ ويعظّمونه، ولم يكونوا يحبّون له التوغّل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة»[2].

---

(1) الذهبي، زغل العلم والطلب، ص 24.

(2) ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج 4، ص 505.

وقال الألبانيّ وهو من أكابر محدّثي السلف المتأخّرين: «كم كنّا نودّ أن لا يلج ابن تيميّة ... هذا المولج، لأنّ الكلام فيه شبيهٌ بالفلسفة وعلم الكلام الّذي تعلّمنا منه التحذير والتنفير منه»[1].

ويضيف في مكان آخر: «الرجوع إلى العقل أمرٌ مضطربٌ لا ضابط له، والواقع يؤكّد ذلك؛ لأنّ علماء الكلام وهذه الفرق الإسلامية ما ضلّت إلّا بسبب تحكيمها لعقولها وإعراضها عن كتاب ربّها وسنّة نبيّها»[2].

ونعود الآن لما يقوله الدكتور النشار في استمرار الموقف العدائيّ لعلماء السلف بعد ابن تيمية، حيث يقول:

«وقد انقسم الفقهاء بعده في أمر المنطق إلى قسمين: قسم تابع ابن تيميّة في اتّجاهه النقديّ للمنطق، وممثّليه ابن القيّم والصنعانيّ والسيوطيّ، وقسّم اتّجه اتّجاه ابن الصلاح في البحث في تحريم المنطق وأهمّ ممثّليه عبد الوهاب السبكيّ (ت 771 هـ) ... وأمّا عن القسم الأوّل فأوّل ممثّليه تلميذ ابن تيميّة المشهور ابن القيّم الجوزيّة ... الّذي يقول: "أمّا المنطق فلو كان علمًا صحيحًا، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها، فكيف وباطله أضعاف حقّه وفساده وتناقض أصوله واختلاف معانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ في

---

(1) الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج 1، ص 132، ح 133.

(2) موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 444.

فكره". ولعلّ ابن القيّم ينقض التعريف المشهور للمنطق، وأنّه قانونٌ عاصمٌ للذهن في التفكير»[1].

وأضاف: «وينكر ابن القيّم على الّذين يقولون إنّ تعلّم هذا العلم فرض كفايةٍ أو فرض عينٍ، فإنّ الأئمّة ما اشتغلوا به. فيقول: "وما كان من هوى النفوس بهذه المنزلة فهو بأن يكون جهلًا أولى منه بأن يكون علمًا تعلّمه فرض كفايةٍ أو فرض عينٍ، وهذا الشافعيّ وأحمد وسائر أئمّة الإسلام وتصانيفهم لمن نظر فيها، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه؟ وهل صحّ علمهم بدونه؟ بل كانوا هم أجلّ وأعظم عقولًا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيّين، وما دخل المنطق على علمٍ إلّا أفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعده"»[2].

ثمّ جاء من بعده تلميذه الثاني جلال الدين السيوطيّ الّذي لخّص كتاب ابن تيميّة "الرد على المنطقيّين" في كتابٍ صغيرٍ أسماه "جهد القريحة في تجريد النصيحة"، وكذلك كتابا آخر سماه "صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام"، وقد اتّخذ موقفًا عنيفًا من المنطق، ومن كلّ المتكلّمين الّذين اعتمدوا المنطق حتّى في الدفاع عن الدين، حيث نجده يقول: «والعجب من قومٍ أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة، فكان ما فعلوه ممّا جرأ

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 283.

(2) المصدر السابق، ص 284.

الملحدين أعداء الدين عليه، فلا الإسلام نصروا ولا أعداءه كسروا، ثمّ من العجائب أنّهم يتركون اتّباع الرسل المعصومين الّذين لا يقولون إلّا الحقّ، ويعرضون عن تقليدهم ويقلّدون ويساكنون مخالف ما جاؤوا به من يعلمون أنّه ليس بمعصومٍ، وأنّه يخطئ تارةً ويصيب أخرى، والله الموفّق للصواب»[1].

وقد نقل عنه الدكتور بدوي موقفه العدائيّ هذا من المنطق بقوله:

«وهذا السيوطيّ يحدّثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفنّ المنطق، فيقول في ترجمته الذاتيّة الّتي تفيض بافتخاره بنفسه: «وقد كنت في مبادى الطلب قرأت شيئًا في علم المنطق؛ ثمّ ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أنّ ابن الصلاح أفتى بتحريمه، فتركته لذلك. فعوّضني الله ـ تعالى ـ عنه علم الحديث، الّذي هو أشرف العلوم»[2].

أمّا في الاتّجاه الشيعيّ العامّ المخالف للمنطق، فقد سبق وأن ذكرنا الشيخ النوبختي قبل ابن تيميّة، وأمّا من هو بعده فقد جاء الوزير إبراهيم الصنعانيّ، الّذي هو من فقهاء الشيعة الزيديّة، والّذي تأثّر كثيرًا بابن تيميّة حيث أشار إليه الدكتور النشار بقوله: «وهذا الاتّجاه المعيّن في نقد المنطق الأرسطاليسيّ نحو فكرةٍ بذاتها نجده

(1) السيوطيّ، جهد القريحة، ص 125.

(2) بدوي، التراث اليونانيّ، ص 165.

لدى مفكّرٍ شيعيٍّ هر الوزير الصنعانيّ (890 هـ) فقد كتب الصنعانيّ تحت تأثير ابن تيميّة ـ إلى حدٍّ ما ـ كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"، والفكرة الّتي يحاول الصنعانيّ أن يوضّحها في كتابه هي أنّ للقرآن أساليب في الاستدلال تخالف أساليب اليونان ... ويرى الصنعانيّ أنّ القرآن قد جمع بين دفّتيه أصحّ العلوم وأوضحها في العقول، كما ضمّ أفضل الأعمال وأيسرها على الناس واشتمل من البراهين العقليّة ما يسمو على فنّي المنطق والكلام؛ لأنّ القرآن كتاب شامل عام للخواصّ والعوامّ، وقد سلم ممّا اشتمل عليه المنطق والكلام من تصنع وتكلف في البديهيّات والمسلّمات، وليس فيه أبدأ أساليب الفلاسفة والمتكلّمين الصناعيّة»[1].

ثمّ أضاف «ويذكّر الصنعانيّ أنّ أئمّة أهل البيت لم يعرفوا المنطق، ولم يصوغوا أدلّتهم على التوحيد في صوره، وأن الإمام عليًّا لم يعرّفه في خطبه ولا مواعظه، وكذلك سائر الأئمّة قدموا أدلّة التوحيد من غير ترتيب مقدّمات المنطق ولا تقاسيم أساليب المتكلّمين، ودرج السلف على ذلك، وينتهي الصنعانيّ إلى القول بأنّ هناك اختلافًا شديدًا بين الأسلوبين، وأنّ أسلوب المسلمين أرجح بكثيرٍ من أسلوب اليونان والمتكلّمين، فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمّة والسلف في النظر، وخالفهم بعض المتكلّمين وأنواع المبتدعة،

(1) النشار، مناهج البحث، 285.

فتكلّفوا وتعمّقوا وعبّروا عن المعاني الجليّة بالعبارات الخفيّة»[1].

أمّا في المغرب الإسلاميّ فقد تصدّى ابن خلدون لنقد المنطق الأرسطيّ، مردّدًا الشبهات الاسميّة نفسها عند ابن تيميّة كما نقل عنه الدكتور طباطبائي:

قال: «البراهين الّتي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرةٌ وغير وافيةٍ بالغرض، أمّا ما كان منها في الموجودات الجسمانيّة ويسمّونه العلم الطبيعيّ فوجه قصوره أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة الّتي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقينيٍّ لأنّ تلك أحكامٌ ذهنيّةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ والموجودات الخارجيّة متشخّصةٌ بموادّها، ولعلّ في الموادّ ما يمنع مطابقة الذهنيّ الكلّيّ للخارجيّ الشخصيّ، اللّهُمَّ إلّا ما لا يشهد له الحين من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ...! وأمّا ما كان منها في الموجودات الّتي وراء الحسّ وهي الروحانيّات ويسمّونه العلم الإلهيّ وعلم ما بعد الطبيعة، فإنّ ذواتها مجهولةٌ رأسًا، ولا يمكن التوصّل إليها ولا البرهان عليها»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 287.

(2) طباطبائي، المفكرون المسلمون، ص 120.

وإلى هنا ينتهي البحث عن المواقف المتقابلة عند علماء المسلمين من المنطق الأرسطيّ قبل وبعد ابن تيميّة والّتي كانت لها مبرّراتها المعرفيّة والأيديولوجيّة عندهم، لننتقل بعدها للإشارة إلى بيان مدى تأثر المفكّرين الغربيّين المحدّثين بهذه الانتقادات الكثيرة الّتي أوردها العلماء المسلمون قبلهم بقرونٍ مديدةٍ.

3 - تأثر علماء الغرب بالمسلمين في نقدهم للمنطق الأرسطي

يقول الدكتور طباطبائي: «المنطق اليونانيّ كما تعرّض للنقد في العالم الإسلاميّ فقد انتقد في الغرب أيضًا، ولكن النقد الغربيّ وقع بعد نقد المسلمين بمدّةٍ طويلةٍ، وفيما يبدو كان النقد الغربيّ بتأثير من المسلمين، وقليل من المحقّقين اليوم لم يذعنوا بهذه الحقيقة وهي أنّ الغربيّين قد استفادوا كثيرًا من الناحية العلميّة من المسلمين فيما مضى، يقول برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزيّ والعالم الرياضيّ المشهور في كتابه "النظرة العلميّة" (Scientificoutlook) طيلة العصور الّتي كانت ممسوحةً بالظلمة والجهل، في مرحلة العمل، المسلمون هم الّذين كانوا يقدمون سنّة الحضارة، وكلّ معرفةٍ علميةٍ الّتي اكتسبها علماء كروجر بيكون (Roger Bacon) في أواخر القرون الوسطى قد اقتبست منهم»[1].

(1) المصدر السابق، ص 127.

ثمّ أضاف: «من يُعدّ في الغرب من طلائع المخالفين للمنطق الأرسطيّ هو روجرز بيكون الإنجليزيّ، يقول برتراند راسل في كتاب تاريخ فلسفة الغرب: روجرز بيكون كان يعتبر المنطق فنًّا تافهًا، وكان بيكون يرجح الطريق التجريبيّ على منطق أرسطو وقد تأثّر في ذلك مباشرةً من بعض علماء المسلمين يقول راسل عنه حيث أثّروا عليه أكثر من معظم الفلاسفة المسيحيين»[1].

ثمّ يختم بالإشارة إلى تأثير ابن تيميّة وغيره قائلًا: «إنّ القراء الكرام إذا رجعوا إلى فصل نقد ابن تيميّة لمنطق أرسطو في هذا الكتاب سيلاحظون في نقد أحمد بن تيمية لمنطق أرسطو جميع آراء استوارت مل قبله بخمسة قرونٍ، وكذلك إذا نظروا في كلام أبي سعيدٍ السيرافيّ وأبي النجا الفارض سيرون آراء استورات مل في نقد الحدّ المنطقيّ والقياس بوضوحٍ، فيدركون أنّ المفكّرين المسلمين بنظرهم الدقيق والبحّاث وقفوا على نقاط ضعف منطق أرسطو قبل الغربيّين بقرونٍ، وتنبّهوا إليها، ولربما أيقظ نقدهم علماء الغرب وأثّر عليهم، ونحن حرصًا على الاختصار والإيجاز نحجم عن إعادة المباحث الماضية وشرحها»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 126.

(2) المصدر السابق، ص 148.

4 - المنطق الأرسطي عند المسلمين

في هذا الفصل نريد أن نتعرّض لوضع المنطق الأرسطيّ عند الأصوليّين الإسلاميّين من الفقهاء والمتكلّمين، لا سيّما المتقدّمين منهم، وكيفيّة استفادتهم منه بعد تبييئهم إيّاه بأسلوبهم الخاصّ المغاير لأسلوب الفلاسفة، وبنحوٍ لا يتعارض مع اعتقاداتهم الدينيّة الخاصّة، وهذا ممّا كان له أكبر الأثر على ذهنيّة ابن تيميّة ونفسيّته كما سيأتي ذلك لاحقًا.

وسوف نتناول هذه المسألة من عدّة محاور:

الأوّل: إقصاء المنطق المادّيّ وصناعة البرهان، واختزاله في المنطق الصوريّ

من المعلوم أنّ أرسطو قد قسّم المنطق إلى قسمين: صوريٍّ ومادّيٍّ؛ من أجل تنظيم عمليّة التفكير على مستوى الشكل والمضمون، وجعل صناعة البرهان اليقينيّ في القسم المادّيّ هي ثمرة المنطق وغايته كما أشار إلى ذلك في مقدّمة كتاب القياس، ولكن أكثر الأصوليّين الإسلاميّين وتبعًا للاتّجاه الرواقيّ الصوريّ الّذي كان له أكبر الأثر عليهم ـ كما شرحنا في السابق ـ قاموا بإقصاء القسم المادّيّ، وتهميش صناعة البرهان، لأسبابٍ أيديولوجيّةٍ متعدّدةٍ، وأهمّها اجتناب التورّط في الفلسفة اليونانيّة المنافية لعقائدهم الدينيّة التقليديّة، الأمر الّذي أفقد المنطق روحه وثمرته.

يقول الدكتور النشار: «إنّ أرسطو لم يقتصر على جعل المنطق صوريًّا، بل تعرّض لمباحث مادّيّةٍ، فاعتبر المنطق عنده صوريًّا ومادّيًّا في نفس الوقت ... ولكن الرواقيّين أرجعوا المنطق إلى صوريّةٍ بحتةٍ، وتابع كثيرون من الإسلاميّين هذا الاتّجاه الأخير، وهذا ما يردّده ابن خلدون في فقرته الهامّة في مقدّمته، فيقرّر أنّ المتأخّرين غيّروا اصطلاح المنطق، وأنّ من هذا التغيير "تكلّمهم في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادّته، وحذفوا النظر فيه من حيث المادّة، وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة"»[1].

الثاني: غلبة الاتّجاه الاسميّ عليهم

وهو من أخطر الانحرافات الفكريّة الّتي أصابت الكثير من المناطقة الأصوليّين الإسلاميّين تأثّرًا بنفس الاتّجاه الرواقيّ الحسّيّ السطحيّ، وهو ذهابهم إلى أصالة الحكم الجزئيّ المحسوس، واستخفافهم بالأحكام الكلّيّة. فقد أنكروا الماهيّات الكلّيّة الّتي تمثّل حقائق الأشخاص في الخارج، وموضوعات الأحكام العقليّة البرهانيّة، وأنّها مجرّد أسماءٍ فارغةٍ تشير إلى الأشخاص الخارجيّة لا غير.

يقول الدكتور النشار: «إنّ المنطق الرواقيّ منطقٌ حسّيٌّ لا يعترف

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 40.

إلّا بوجود الأشخاص، وهذا هو الاتّجاه الاسميّ في الرواقيّة، وينكر استناد الماهيّة إلى الجنس والفصل، والحدّ عندهم هو تعديد الصفات الخاصّة بكلّ موجودٍ»[1]. يعني مجرّد حدٍّ اسميٍّ لا غير.

ثمّ يضيف قائلًا: «غالبيّة المتكلّمين رواقيّون في هذه النقطة، يذهبون إلى أنّ الماهيّة ليست بشيءٍ على الإطلاق، وأنّ الكلّيّ لا وجود له في الخارج، إنّما الكلّيّات أسماءٌ تستخدم في التخاطب فحسب»[2].

وقد كان لهذا الاتّجاه الاسميّ الشائع أكبر الأثر السلبيّ على تفكير ابن تيميّة كما سيأتي لاحقًا.

والجدير بالذكر أنّ هذا الاتّجاه الاسميّ قد ظهر في الفكر الغربيّ الحديث، وكان له أكبر الأثر في ظهور الوضعيّة المنطقيّة وسائر الاتّجاهات المادّيّة في الغرب المعاصر بعد ذلك كما ذكرناه سابقًا.

الثالث: اعتمادهم الحدّ الاسميّ دون الماهويّ

إنّ من أهمّ الأسباب ـ في نظري ـ الّتي دعت الكثير من الأصوليّين إلى إنكار الحدّ الماهويّ واستبداله بالحدّ الاسميّ هو عداؤهم للفلسفة الإلهيّة الأرسطيّة ـ كما سيصرّح ابن تيميّة بذلك لاحقًا ـ وكذلك تنكرهم لأصل العلّيّة الفلسفيّ، حيث كانوا يرون أنّ التمسّك به لا

---

(1) المصدر السابق، ص 42.

(2) المصدر السابق، ص 57.

سيّما في مورد الباري تعالى يستلزم قدم العالم وما يسمّونه بالجبر الفلسفيّ المنافي لإرادته المطلقة، كما يذهب الأشاعرة ومن تابعهم من الأصوليّين، بالإضافة إلى توهّمهم أنّه سيحيل معاجز الأنبياء.

يقول الدكتور النشار: «إنّ العلّة الّتي دفعت المتكلّمين الأوائل لعدم قبول المنطق الأرسطي هو أنّ المتكلّمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو فكان من البدهيّ ألّا يقبلوا منهاج البحث الّذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا»(1).

يقصد منهاج البحث المنطقيّ البرهانيّ المبنيّ على العلّيّة والماهيّة وأسبابها الذاتية، وقد صرّح الغزاليّ في كتبه بنفي أصل العلّيّة، حيث قال:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا، وما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إنّ إثبات أحدهما لا يتضمّن على الإطلاق إثبات الآخر ولا نفي أحدهما يتضمّن على الإطلاق نفي الأخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الأخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وقطع الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وغير هذا في كلّ المشاهدات المتقارنة في الطبّ والنجوم والصناعات والحرف، أمّا هذا الاقتران فهو يعود إلى

(1) المصدر السابق، ص 99.

ما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريّةً في نفسه. بل إنّ في مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل، وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة، وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة»[1].

ثمّ أشار الدكتور النشار إلى الدافع وراء تنكّر الغزالي لهذا المبدإ البدهيّ فقال: «إنّ الدافع الحقيقيّ لنقد العلّيّة عند الغزاليّ هو أنّه تطبيق هذا المبدإ في السمعيّات سيحيل معجزة الأنبياء»[2].

أي أنّه يتوهّم أنّ الإيمان بنظام العلل إمّا سيجعل وقوع المعجزة محالًا لاستحالة اختلال نظام السببيّة، أو سيجعل سبب المعجزة هي الأسباب الطبيعيّة وليس الله تعالى، وبالتالي تنتفي حجّيّتها الإلهيّة!

ثمّ أشار إلى نكتةٍ مهمّةٍ في اجتناب أكثر الأصوليين للحدّ الماهويّ والاكتفاء بالحدّ الاسميّ، هو ارتباطه بالمباحث الميتافيزيقيّة المبنيّة على العلّيّة الفلسفيّة، حيث قال: «تردّد مبحث التعريف بين المنطق والميتافيزيقا الأرسططاليسيّين واضحٌ تمامًا من ناحيتين، الناحية الأولى إذا ما بحثنا في الغاية من التعريف بالحدّ الحقيقيّ عند أرسطو، فإنّ ما يقصد من تعريف الشيء هو التوصّل إلى الماهيّة أو الكنه بواسطة الحصول على الصفات الذاتيّة له ـ أي الجنس والفصل؛ لأنّ

---

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 239.

(2) النشار، مناهج البحث، 163.

التعريف بالحدّ الحقيقيّ هو الدالّ على ماهيّة الشيء، ومجرّد استناد التعريف بالحدّ الحقيقيّ إلى الماهيّة يثبت صلة التعريف الوثيقة بالميتافيزيقا الأرسططاليسيّة وتردّدها كتبهم، هذا من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى يثبت اتّصال مبحث الحدّ بالمباحث الميتافيزيقيّة والفيزيقيّة عند أرسطو، ثمّ عند الشرّاح المشّائين من بعده، استنادّ الحدّ الحقيقيّ على مبحث العلل. فقد عني أرسطو بتوضيح الصلة بين الحدّ ومبحث العلل، وتابعه الإسلاميّون متابعةً تامّةً»[1].

وذكر أيضًا أنّ الحدّ الأصوليّ هو الحدّ الاسميّ المميّز للأشياء وليس الكاشف عن حقيقتها، وهو نفس كلام ابن تيميّة كما سيأتي بعد ذلك، قال: «أمّا الحدّ عند الأصوليّين ـ وغايتهم من الحدّ مجرّد التمييز ـ فيرجع إلى قول الواصف: إنّه القول المفسّر لاسم الحدّ وصفته عند مستعمله على وجهٍ يخصّه ويحصره، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو فيه»[2].

ثمّ أكّد على ذلك بقوله: «وينقد الأصوليّون مبحث الحدّ من حيث اتّصاله بمبحث العلل»[3].

يعني أنّ المشكلة تكمن في أنّ الاعتراف بوجود الماهيات الحقيقيّة

(1) المصدر السابق، ص 61.

(2) المصدر السابق، ص 101.

(3) المصدر السابق، ص 106.

الّتي تشكل حقائق الأشياء وعللها الداخليّة عند الفلاسفة وإدراكها العقليّ المستقلّ بالحدّ الماهويّ، يعني فتح باب الفلسفة الإلهيّة والاعتراف بوجود نظام العلل الوجوديّ المنافي لرؤية الكثير من المتكلّمين لا سيّما الأشاعرة منهم؛ لذلك تجدهم يؤكّدون على نفي الحدّ الماهويّ، وقد انعكس ذلك بكلّ وضوحٍ في آراء ابن تيميّة المنطقيّة، وهذا يؤكّد عدم نزاهتهم العلميّة وفقدانهم للموضوعيّة، وانطلاقهم من مبحث رؤيتهم للوجود لتأسيس مبحثهم المعرفيّ، حيث يعتقدون ثمّ يستدلّون.

ولكن من الجدير بالذكر أنّ ابن تيميّة لم ينكر هذا الأصل خلاف المشهور قبله، ومع ذلك فقد رفض وجود الماهيّة وتبنّي المذهب الاسميّ لأسبابٍ أخرى مرتبطةٍ بالميتافيزيقا، وسوف نشير إليها في موضعها إن شاء الله تعالى.

يقول الدكتور النشار: «إنّ المدرسة السلفيّة الحقيقيّة أنكرت العلّيّة الأرسطاليسيّة، وتوصّلت أيضًا إلى فكرة الاقتران والعادة، وأنكر ابن تيميّة هذا، وكان موقفه هذا غير متناسقٍ مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطيّ»[1].

أي أنّه يتعجّب هنا ـ كمفكّرٍ أشعريٍّ ـ من ابن تيميّة لقبوله

(1) المصدر السابق، ص 165.

بقانون السببيّة مع إنكاره للماهيّة؛ لابتناء المنطق الأرسطيّ على مبدإ العلّيّة، ولكنّه إشكال في غير محلّه؛ لأنّ ابن تيميّة يصرّح ـ كما سيأتي ـ بأنّ الاعتقاد بوجود حقيقةٍ غير الله تعالى، وهي الماهيّة تكون في ذاتها ليست إلّا هي فوق الزمان والمكان يؤدّي إلى الاعتقاد بقدم العالم، وأيضًا لاعتقاده أنّ معرفة حقائق الأشياء متعذّرةٌ على عقل الإنسان، وأمّا إيمانه بأصل العلّيّة فلأنّ هذا هو مقتضى العقل الفطريّ السليم، ولبداهته الشديدة، فالعجب ممّن أنكره.

الرابع: اعتماد الأوائل على القياس التمثيليّ في الغالب

من المعلوم أنّ القياس التمثيليّ بحسب قواعد المنطق الأرسطيّ لا يفيد إلّا الظنّ؛ لأنّه انتقالٌ من حكمٍ جزئيٍّ معلومٍ ـ وهو الأصل ـ إلى إثبات حكمٍ جزئيٍّ آخر مجهولٍ وهو الفرع؛ لتشابههم العرضي في بعض الصفات، على أساس الظنّ أنّ ملاك الحكم على الأصل هو نفس الصفات المشتركة الموجودة في الفرع أيضًا، وهو انتقالٌ ظنّيٌّ، وإذا افترضنا إحرازنا لملاك الحكم بنحوٍ يقينيٍّ، فإنّه حينئذٍ ينقلب القياس التمثيليّ إلى قياسٍ اقترانيٍّ يفيد اليقين، ويصبح التمثيل حشوًا.

وقد ادّعى المتكلّمون الأوائل من أمثال الإيجيّ والجوينيّ والنوبختيّ وأبي الحسن الأشعريّ، وكذلك الكثير من الفقهاء الأصوليّين كأبي حنيفة والشافعيّ أنّ القياس التمثيليّ الّذي سمّوه قياس الغائب على الشاهد هو قياسٌ يقينيٌّ، وأيضًا قسّموا التمثيل إلى قسمين ظنّيٍّ

مظنون العلّة، وقياسٍ يقينيٍّ معلوم العلّة[1]، وهو كلامٌ باطلٌ بحسب ما أوضحناه سابقًا، وسيأتي لاحقًا.

وقد تأثّر ابن تيميّة بهؤلاء الأوائل من المتكلّمين وسمّاهم بنُظّار المسلمين كما سيأتي.

وسننقل الآن ما أورده الدكتور النشار حول هذا المبحث، وإن حاول أن يدافع عنهم ويثني عليهم كعادته، ويجعلهم روّادًا للفكر الغربيّ الحديث، قال: «وأمّا أوجه الخلاف بين القياس الأصوليّ والتمثيل الأرسططاليسيّ فيتبيّن فيما يأتي:

أوّلًا: أنّ المتكلّمين جميعًا وكثيرًا من الأصوليّين ـ قبل عصر الغزاليّ ـ اعتبروا القياس الأصوليّ أو قياس الغائب على الشاهد موصلًا إلى اليقين، وسنرى فيما بعد أنّ ابن تيميّة وشارح "سلم بحر العلوم" سيردّدان هذه الفكرة ويوضّحانها توضيحًا تامًّا، أمّا التمثيل الأرسططاليسيّ فلا يفيد إلّا الظنّ.

ثانيًا: أنّ الأصوليّين أرجعوا القياس إلى نوعٍ من الاستقراء العلميّ الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين، الأولى فكرة العلّيّة أو قانون العلّيّة، وتتلخّص في أنّ لكلّ معلولٍ علّةً، أي أنّ الحكم ثبت في

---

(1) راجع الفصل الأول والثاني من كتاب (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) للدكتور النشار حول موقف الأصوليين الأوائل قبل الغزالي من الفقهاء والمتكلمين من المنطق الأرسطي.

الأصل لعلّة كذا، فحكم التحريم في الخمر معلولٌ بالإسكار.

والثاني هو قانون الاطّراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أنّ العلّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروفٍ متشابهةٍ أنتجت معلولًا متشابهةً، "أي القطع بأنّ العلّة ـ علّة الأصل ـ موجودةٌ في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول"، فإذا كنّا قد وجدنا الإسكار في الخمر، وجدنا التحريم، ثمّ وجدنا الإسكار في أيّ شرابٍ آخر جزمنا بوجود التحريم فيه، فهناك إذن نظامٌ في الأشياء واضطرادٌ في الحوادث»[1].

ولا شكّ أنّ من يعتمد منهم هذا النهج ينبغي أن يسلّم قبله بأصل العلّيّة الّذي نفاه أكثرهم.

ولكن ممّا سبق وأن بيّنّاه يتّضح مورد الخلل في هذا الكلام، وأنّ مجرّد تغيير المصطلحات لا يغيّر واقع الدليل، فما يسمّونه بالقياس المعلوم أو المنصوص العلّة ليس قياسًا تمثيليًّا، وإنّما هو قياسٌ اقترانيٌّ بامتيازٍ.

5 - ابن تيمية ومنهجه المعرفي

قال الشيخ الدمشقيّ الصالحيّ: «تقيّ الدين أبو العبّاس أحمد بن الشيخ الإمام العلّامة شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ الإمام العلّامة شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد

---

(1) المصدر السابق، ص 112.

السلام بن أبي محمّدٍ عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمّد بن الخضر بن عليّ بن عبد الله بن تيميّة الحرّانيّ، نزيل دمشق وصاحب التصانيف التي لم يسبق إلى مثلها ... ولد شيخنا في العاشر من ربيع الأوّل سنة 661 هجرية، وقدم إلى الشام عام 667 ... وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مئتي شيخ ... وفي آخر حياته حبسه السلطان في سجن القلعة بسبب فتواه في شدّ الرحال إلى المقابر، وتوفى بعدها بسنتين في عام 728 هجرية»[1].

وعلى الرغم من الاختلاف الواقع بين تلامذته وأتباعه من كون ابن تيميّة إخباريًّا نصّيّ المنهج، أو أنّه عقلانيٌّ يوائم بين العقل والنصّ الديني، وهل أنّه يؤمن بالمعرفة العقليّة القبليّة أو لا، كما حدث بين بعض المعاصرين من أتباعه[2]، نتيجة عدم تنقيح محلّ النزاع في معنى المعرفة القبليّة الّتي استحدثها فلاسفة الغرب المحدّثون مثل ديكارت (René Descartes) وكانط (Immanuel Kant)، وعدم وضوح الدور المعرفي للحسّ بوصفه أداةً ومصدرًا في بناء المنظومة المعرفيّة عند الإنسان كما سيأتي لاحقًا، وبغضّ النظر عن هذه الاختلافات

---

(1) محمد الدمشقي الصالحي، العقود الدرية، ص 3.

(2) راجع النزاع القائم بين عبد الله الدعجاني في كتابه "منهج ابن تيميّة المعرفي"، ويوسف سمرين في كتابه "نظرية ابن تيميّة في المعرفة والوجود".

الشكليّة، فإنّ المطالع لكلمات ابن تيميّة في أكثر كتبه يدرك بكلّ وضوحٍ أنّ منهجه المعرفيّ مركّبٌ ومتداخلٌ، يحاول من خلاله أن يلفق بنحوٍ مشوّشٍ بين النقل والحسّ والعقل بحسب الظاهر، ممّا أوقعه في حالةٍ من القلق والاضطراب المعرفيّ.

ولكن في الحقيقة إذا أردنا أن نصنّف منهجه من الناحية المعرفيّة، فهو في الأساس صاحب منهجٍ حسّيٍّ مادّيٍّ بامتياز بتأكيده على أصالة المعرفة الحسّيّة الجزئيّة مطلقًا، وما تتضمّنه من المعارف النقليّة السمعيّة وأشرفيّتها على غيرها من مصادر المعرفة.

يقول عنه الدكتور النشار: «هذه النزعة الاسمية الحسّيّة من ناحيةٍ، والعمليّة البراغماطيقيّة من ناحيةٍ تسود تفكير هذا المفكّر العجيب، فلا يرى موجودًا في الخارج سوى الجزئيّ، ويرى أنّ ما في الذهن هو من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شيءٍ»[1].

ومن ناحيةٍ أخرى فهو سوفسطائيٌّ شكّاكٌ في أعلى الدرجات، بجحوده لواقعيّة الكلّيّات وأنّها مجرّد مقدّراتٍ ذهنيّةٍ اسميّةٍ مفروضةٍ، ونفيه لوجود الماهيّات الخارجيّة الّتي تشكّل موضوعات الأحكام العلميّة في أغلب مسائل العلوم، وذهابه إلى نسبية المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى الّتي هي أساس العلم والمعرفة الحقيقيّة، وبالتالي انعكس كلّ ذلك بقوّةٍ على رؤيته الوجوديّة في صيرورته إنسانًا مادّيًّا بتمام معنى

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 259.

الكلمة، ومنكرًا لوجود كلّ ما وراء الطبيعة من المجرّدات، وإن اعترف سمعيًّا بوجود المبدإ الإلهيّ للكون، والرسالات السماويّة، كما سنبيّن.

وسنشير هنا إلى بعض كلماته الواضحة في هذا المجال، والّتي لا تحتمل التأويل أو التبرير بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

أولًا: منهجه الحسي المتطرف

قد عبّر ابن تيميّة عن نزعته الحسّيّة الشديدة بقوله: «فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[1].

ويقول أيضًا في موضع آخر: «إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق الّتي نعرف بها الأشياء، فأمّا الكلام فلا يتصوّر أن يعرف بمجرده مفردات الأنبياء، إلّا بقياس تمثيلٍ أو مركّب ألفاظٍ، وليس شيءٌ من ذلك يفيد تصوّر الحقيقة، فالمقصود أنّ الحقيقة إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدّ القوليّ، وإن لم يتصوّرها بذلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القوليّ»[2].

---

(1) ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229.

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 28.

فالحقيقة عنده هي المحسوسة لا غير سواءً بالحسّ الظاهر أو الباطن، وأمّا ما عداها من الأقوال الشارحة فهي إمّا معرفةٌ موهومةٌ، أو معرفةٌ سطحيّةٌ من الدرجة الثانية.

وأيضًا نفيه لأيّ نحو من التقدّم والتأخّر غير الزمانيّ وغير المحسوس، فيقول: «إنّ التقدّم والتأخّر المعروف هو التقدّم والتأخّر بالزمان، فإنّ قبل وبعد ونحو ذلك، معانيها لازمةٌ للتقديم والتأخّر الزمنيّ، وأمّا التقدّم بالعلّيّة أو الذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل البتّة»[1].

كما يؤكّد على أصالة المعرفة الحسّيّة الجزئيّة وأشرفيّتها حتّى في الأوّليّات العقليّة البدهيّة، حيث يقول: «ومن المعلوم أنّ العقل إذا جزم بامتناع اجتماع النقيضين أو امتناع ارتفاعهما، سواءً كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا وهو التناقض الخاصّ، أو كانا وجودين، فإنّا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها»[2].

وكذلك قوله: «الإنسان إذا تصوّر ما يتصوّره من معيّنٍ أو جزئه، فإنّ تصوّره لكون "هذا الكلّ المعيّن أعظم من جزئه" أسبق إلى عقله من أن يتخيّل أنّ كلّ "كلٍّ أعظم من أجزائه"، فهو يتصوّر أنّ بدنه أعظم من يده ورجله، وأنّ السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 171.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 123.

من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها، ونحو ذلك، قبل تصوّر القضيّة الكلّيّة الشاملة لجميع هذه الأفراد؛ ولذلك إذا تصوّرنا شيئًا معيّنًا يعلم أنّه لا يكون موجودًا معدومًا في حالٍ واحدةٍ، قبل أن يتصوّر أنّ "كلّ نقيضين لا يجتمعان"؛ ولذلك إذا تصوّر سوادًا معيّنًا علم أنّه لا يكون اللون الواحد سوادًا بياضًا، قبل أن يتصوّر أنّ "كلّ ضدّين لا يجتمعان"»[1].

أقول: وهذه النزعة الحسّيّة المادّيّة قد تأثّر بها ابن تيميّة من الاتّجاه الرواقيّ اليونانيّ الّذي تغلغل في العالم الإسلاميّ ـ كما سبق وأن ذكرنا في السابق ـ هذا الاتّجاه الّذي كان مخالفًا بشدّةٍ للمنطق الأرسطيّ، ويتمتّع بنزعةٍ حسّيّةٍ مادّيّةٍ كبيرةٍ.

يقول الدكتور يوسف كرم في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية": «الرواقيّون مادّيّون، فكلّ معرفةٍ هي عندهم معرفةٌ حسّيّةٌ أو ترجع إلى الحسّ، والأصل في المعرفة أنّ الشيء يطبع صورته في الحسّ بفعلٍ مباشرٍ... والمعرفة الّتي من هذا القبيل فكرةٌ حقيقيّةٌ يقينيّةٌ تمتاز بالقوّة والدقّة والوضوح، تحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها ويستحيل الخلط بينها وبين فكرةٍ أخرى»[2].

ويضيف: «وكون الموجود جسميًّا والمعرفة حسّيّةً عندهم يستتبع

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 152.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 268.

أنّ موضوع القضيّة جزئيٌّ ... فالقضيّة هي العبارة الدالّة على صدور فعلٍ عن فاعلٍ، وليست وضع نسبةٍ بين معنيين كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو»[1].

ثانيًا: منهجه النسبي السفسطائي

ربّما يعترض علينا بعضهم بأنّ ابن تيميّة عالمٌ يؤمن بالواقع وإمكان التعرّف عليه، فكيف يكون سفسطائيًّا، فأقول: لا شك أنّ من أبرز مظاهر السفسطة المعرفيّة هو القول بنسبيّة المعارف الإنسانيّة، وفي مقدّمتها المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى الّتي ترتكز عليها كلّ المعارف الإنسانية الأخرى، كما اشتهر عن السفسطائي الشهير بروتاغوراس (Protagoras) قوله: «الإنسان مقياس كلّ شيءٍ، فما رآه موجودًا فهو موجودٌ، وما رآه معدومًا فهو معدومٌ»[2].

يقول الدكتور يوسف كرم نقلًا عن بيرون (Pyrrho) الشكّاك الشهير: «والشاكّ يقرّ أنّ الشيء الفلانيّ يبدو له أبيض، وأنّ العسل يبدو لذوقه حلوًا، وأنّ النار تحرقه؛ ولكنّه يمتنع عن الحكم بأنّ الشيء أبيض، وأنّ العسل حلوٌ، وأنّ من طبيعة النار أن تحرق»[3].

وينقل أيضًا عن الشكّاك الشهير أنيسيديموس (Aenesidemus)

---

(1) المصدر السابق، ص 269.

(2) المصدر السابق، ص 46.

(3) المصدر السابق، ص 278.

ـ في حججه التشكيكيّة العشرة المعروفة، والّتي تأثّر بها ابن تيميّة ـ قوله: «كلّ شيءٍ نسبيٌّ بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك، فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار إلى أعلى أو أسفل بنفسه، بل بالنسبة إلى شيءٍ آخر، وكذلك الكبير والصغير والأب والابن، فليس شيءٌ مدركًا في نفسه»[1].

والأمر الغريب أنّ ابن تيميّة مع اعترافه بهذه البدهيّات الأوّليّة وضرورتها المعرفيّة، إلّا أنّه يعود ليناقض نفسه، وينفي إطلاقها بين الناس، وبالتالي تسقط قيمتها ومشروعيّتها العلميّة بسقوط إطلاقها، فيكون قد جمع بين السفسطة والتناقض في المنهج.

فدعونا أوّلًا نرَ ما يقوله عن المعرفة العقليّة الضروريّة، حيث يقول: «كلّ علمٍ ليس بضروريٍّ لا بدّ أن ينتهي إلى علمٍ ضروريٍّ؛ إذ المقدّمات النظريّة لو أثبتت بمقدّماتٍ نظريّةٍ دائمًا لزم الدور القبليّ، أو التسلسل في المؤثّرات في محلٍّ له ابتداءٌ، وكلاهما باطلٌ بالضرورة وباتّفاق العقلاء»[2].

ويقول أيضًا: «فلو لم يكن عند الإنسان علمٌ، إلّا وهو مسبوقٌ بعلمٍ آخر، للزم من هذا أن لا يحصل عنده علمٌ ابتداءً؛ ولذا يرى أنّه لا بدّ من

---

(1) المصدر السابق، ص 282.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 309.

علومٍ بديهيّةٍ أوّليّةٍ، غاية البرهان أن ينتهي إليها»[1]. والجدير بالذكر هنا أنّ هذا الكلام والبيان كلّه بمصطلحاته العلميّة المنطقيّة المدرسيّة قد تعلّمه واقتبسه ابن تيميّة من الحكماء والفلاسفة، وليس من الحسّ أو من النصوص الدينيّة أو مأثورات السلف الصالح.

ثمّ يعود في مكانٍ آخر لينقض كلامه ويقول: «وحينئذٍ فيقال: كون العلم بديهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، مثل كون القضيّة يقينيّةً أو ظنّيّةً؛ إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرٌو، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعيّن ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا، أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلطٌ عظيمٌ، وهو مخالفٌ للواقع»[2].

ثمّ يقول: «وكذلك العقليّات، فإنّ الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهيّ عنده والضروريّ ما ينفيه غيره، أو يشكّ فيه، وهذا بيّنٌ في التصوّرات والتصديقات، وإذا كان ذلك من الأمور النسبيّة والإضافيّة أمكن

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، الردّ على المنطقيّين، ص 55.

أن يكون بديهيًّا عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيًّا لغيره، فلا يحتاج إلى حدٍّ»[1].

ثالثًا: مادية رؤيته

وهذا من لوازم تفكيره الحسّيّ، وعاقبة كلّ من يجعل عقله في عينيه، فقد ذهب ابن تيميّة إلى أنّ عمليّة التفكير برمّتها هي عمليّةٌ حسّيّةٌ مادّيّةٌ تدور داخل المخّ والدماغ كما يزعم المادّيّون المحدثون، فتجده يقول: «مبدأ الفكر والنظر الدماغ»[2].

يقول الدكتور سعيد فودة في نقده لمنهج ابن تيميّة: «أمّا المجرّدات والكلّيّات فلا يعترف ابن تيميّة بقيمتها الحقيقيّة إلّا في مجال المحسوسات»[3].

ثمّ يضيف قائلًا: «الكلام الّذي ينصّ عليه ابن تيميّة ... كلامٌ في غاية الخطورة؛ لأنّه في الحقيقة إلغاء للمعقولات ولرتبة العقول، وهو مطابقٌ في هذا لمذهب الحسّيّين الملاحدة من أمثال السُّمَنية قديمًا وأمثال ملاحدة الغرب في هذه العصور»[4].

كما أكّد ابن تيميّة في أكثر من مورد «أنّ ما هو المحسوس

---

(1) المصدر السابق، ص 55.

(2) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى ج 9، ص 162.

(3) سعيد فودة، الكاشف الصغير عن عقائد "ابن تيميّة"، ص 39.

(4) المصدر السابق، ص 55.

والمتخيّل هو الموجود، وما ليس بمحسوسٍ فلاوجود له»[1].

وممّا يؤكّد مادّيّته أيضًا دفاعه عن طائفةٍ من الطوائف الهنديّة المادّيّة الملحدة الّتي كانت لا تؤمن إلّا بما يُحسّ بالفعل أو بالقوّة، وسمّيت بـ "السُّمَنية"، إذ نجده يقول: «القوم كانوا يقولون: لا يكون شيءٌ موجودًا إلّا أن يمكن إحساسه، فلا يصدق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ ...

ثمّ يقول مصوّبًا هذا الأصل: «ما ذكروه عن السُّمَنية إنّما كان أصل قولهم: إنّ الموجود لا بدّ أن يمكن أن يكون محسوسًا بإحدى الحواسّ، لا أنّه لا بدّ لمن أقرّ به أن يحسّ به، وهذا الأصل الّذي قالوه عليه أهل الإثبات، فإنّ أهل السنّة والجماعة المقرّين بأنّ الله تعالى يُرى متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[2].

وذهب ابن تيميّة إلى إمكان رؤية الله تعالى بالعين الباصرة يوم القيامة، وأنّ سبب عدم رؤيتنا له في الدنيا هو ضعف أبصارنا وليس لامتناع رؤيته في نفسه! يقول: «وإنّما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا،

---

(1) انظر: ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229 و230 و238؛ ج 2، ص 353؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262 و263.

(2) بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، ج 2، ص 341.

لا لامتناع الرؤيا، فهذه الشمس إذا حدّق الرائي البصر في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئيّ، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله قوى الآدميّين حتّى أطاقهم رؤيته»[1].

فالموجود عنده يساوق كلّ ما يُحسّ بالفعل أو بالقوّة، وبالتالي فهو مادّيٌّ بامتيازٍ؛ ولذلك نجد من أتباعه المتأخّرين والمتعصّبين له يُدرجه ضمن المدرسة المادّيّة بكلّ صراحةٍ، حيث نجده يقول: «وأهمّ النتائج الّتي وصلت إليها هذه الرسالة، أنّ موقف ابن تيميّة الفلسفيّ في نظريّة المعرفة يندرج تحت إطار الفلسفة المادّيّة، وأنّه لا يقول بالمعرفة القبليّة، وأنّ الدراسات الّتي خالفت هذه النتيجة لم تكن صحيحةً، في عرض موقف ابن تيميّة وتصويره»[2].

والأمر الغريب أنّ صاحب هذه الرسالة يدافع بكلّ قوّةٍ عن المدرسة المادّيّة، وينفي عنها تهمة الإلحاد والانحلال الأخلاقيّ، ويعتبر ذلك خلطًا بين البحث الفلسفيّ والأخلاقيّ، حيث يقول:

«أمّا الخلط بين المعنى الأخلاقيّ السلبيّ للمادّيّ، بأنّه لا يوجد عنده مثلٌ عليا مع المادّيّة كمفهومٍ فلسفيٍّ له تعلّقٌ بنظريّة المعرفة، فهذا خلطٌ بين مجالين: بين نظريّة المعرفة وبين نظريّة الأخلاق؛

---

(1) ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج 2، ص 332.

(2) يوسف سمرين، موقف ابن تيميّة من المعرفة القبليّة (رسالة ماجستير)، المقدّمة.

فكون الإنسان مادّيًّا لا يمنعه أبدًا من أن يكون له مثلٌ أعلى، وأن يناضل من أجل انتصاره»[1].

ونحن لن نعلّق على كلامه هنا، كما أنّنا لا شأن لنا بإيمان ابن تيميّة وتديّنه، فأمره موكولٌ إلى خالقه ليحاسبه على قدر نواياه، وإن كنّا نرى أنّ ابن تيميّة بناءً على منهجه الحسّيّ المادّيّ هو مؤمنٌ ومتديّنٌ بالعرض والاتّفاق؛ لنشوئه بالصدفة في مجتمعٍ متديّنٍ مفعمٍ بالمشهورات والمقبولات الدينيّة السمعيّة التقليديّة، ولو نشأ في بيئةٍ غير دينيّةٍ لكان له وضعٌ آخر مختلفٌ تمامًا، ولكنّ الكلام على اللوازم الخطيرة لهذا المنهج الحسّيّ السفسطائيّ، وتلك الرؤية المادّيّة، وسيكون لنا تعليقٌ نقديٌّ مفصّلٌ ضمن نقدنا لمباحث كتابه "الردّ على المنطقيّين" إن شاء الله تعالى.

رابعًا: النزعة العامية التقليدية

من الأمور المستهجنة والغريبة أنّك تجد ابن تيميّة يسعى في هذا الكتاب إلى تحقير الأساليب العلمية الدقيقة والرصينة للمناطقة والحكماء، ويشجّع على الجهل والتسطيح والانقياد والتقليد الأعمى تحت شعار الإيمان والتسليم، والدعوى إلى سلوك طريق العوامّ

---

(1) يوسف سمرين، نظريّة ابن تيميّة في المعرفة والوجود، ص 98.

والبسطاء، كقوله في وصف المناطقة: «يسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلّفة، وليس لذلك فائدةٌ إلّا تضييع الزمان، وإتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان»[1].

وهذه النزعة العامّيّة الشعبويّة تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ النزعة السفسطائيّة الشكّاكيّة عند الإغريق، وهي في غاية البعد عن روح الإسلام الداعية إلى التعقّل والتفكّر وطلب العلم بكلّ وسيلةٍ.

يقول الدكتور يوسف كرم: «كان الشُّكّاك يرون في الإخلاد إلى التقاليد والعقائد الشعبيّة وسيلةً إلى الراحة والاطمئنان»[2].

وللدكتور يوسف كرم حول هذه النزعة الشكّاكيّة الشعبويّة كلمةٌ عميقةٌ وباعثةٌ على التأمّل والاعتبار، حيث يقول:

«ومعنى هذا أنّ اليأس من بلوغ العلم يردّ الشاكّ إلى موقف الرجل الساذج مع هذا الفارق، وهو أنّ الساذج لا يُعنى بالبحث عن تفسير الأشياء، والشاكّ يعتقد أن ليس هناك تفسيرٌ يبحث عنه، أو أنّ هذا التفسير ممتنع المنال، ولكن مهما يحرص الشكّاك على تعليق الحكم فإنّ الحياة تضطرّهم إلى قبول اليقين، فإذا قبلوه إلى هذا الحدّ

---

(1) ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص 73.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 277.

المتواضع الّذي ذكرنا لم يعد هناك مانعٌ من قبوله إلى حدٍّ أكبر، بل إنّ فطرة العقل تدفعه إلى امتحان أسباب اليقين أيًّا كان مقداره، وتؤدّي به إلى الأسباب الأولى الّتي هي أصول العلم»[1].

6 - دافع ابن تيمية لتدوين كتابه

لا شكّ أنّ ابن تيميّة قد تأثّر كثيرًا على المستويين الذهنيّ والنفسيّ بالجوّ السلبيّ المتقدّم عليه من التنفير من المنطق كردّ فعلٍ على محاولة الغزاليّ في إقحامه في الكلام والأصول، والّتي توّجت بفتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق وأنّه مدخل الشرّ، ومطالبته وليّ الأمر بإخراج مدرّسي المنطق من المدارس الدينيّة وعرضهم على السيف حتّى يستتابوا، وفي نظرنا أنّ الدافع لابن تيميّة لتدوين هذا الكتاب ـ وكما سيظهر من خلال كلماته في كتبه المختلفة ـ هو عدّة عوامل:

الأوّل: أنّ المنطق منشؤه يونانيٌّ، ومتأثّرٌ بالثقافة اليونانيّة، وهو لا يتصوّر أبدًا ولا يمكنه أن يصدّق أن يتعلّم العرب المسلمون الموحّدون قواعد التفكير الصحيح من اليونانيّين الوثنيّين.

الثاني: أنّه يرى أنّ منطق أرسطو يُعظّم من قيمة الكلّيّ على حساب الجزئيّ، ويجعل علم الله علمًا كلّيًّا فوق العلم بالجزئيّات.

---

(1) المصدر السابق، ص 285.

الثالث: المنطق مبنيٌّ على وجود الماهيّة الّتي تمثّل حقائق الأشياء عندهم، وأنّ للعقل أن يدركها بالحدّ بنحوٍ مستقلٍّ، وهي في ذاتها فوق الزمان والمكان ممّا يؤدّي إلى الاعتقاد بقدم العالم.

وهذا العامل الثاني والثالث في نظر ابن تيميّة من الأسباب الّتي أدّت إلى وقوع الانحرافات العقديّة عند الفلاسفة.

الرابع: أنّ المنطق الأرسطيّ يُعلي من مقام البرهان العقليّ المستقلّ ويجعله أعلى مراتب الإدراك، ويقلّل من شأن المقبولات والمشهورات الدينيّة، ممّا قد يوحي للإنسان باستغنائه بعقله عن الدين، أو تقدّم العقل عليه.

ومن أجل كلّ هذا سنجد أنّ ابن تيميّة قد سعى سعيًا حثيثًا في كتابه لإبطال الماهيّة والحدّ الماهويّ، وتسطيح الكلّيّات وتعظيم الجزئيّات الحسّيّة، وتهميش القياس والبرهان وتعظيم التمثيل والمشهورات والمقبولات، هذا بالإضافة إلى تشويه عقائد الفلاسفة ورميهم بالشرك والزندقة كعادته.

وممّا تقدم يتبين لنا أنّ الدوافع الّتي تقف وراء نقد ابن تيميّة للمنطق الأرسطيّ ربّما لا تكون دوافع علميّةً موضوعيّةً بقدر ما هي دوافع نفسيّةٌ وأيديولوجيّةٌ في المقام الأوّل.

ولكن ـ ومع كلّ ذلك ـ فإنّ من الإنصاف أن نقول إنّ ابن تيميّة لم يتّبع طريق مَن قبله من الفقهاء والمحدّثين في الاكتفاء بالتحريم

والتكفير، وإنّما اعتمد في الأساس على النقد المنهجيّ للمنطق الأرسطيّ، وحاول أن يطرح ـ من وجهة نظره ـ منطقًا إسلاميًّا قرآنيًّا بديلًا، ولم يكتف ببيان مخالفة المنطق لصحيح المنقول، بل لصريح المعقول أيضًا بحسب رأيه، وهو ممّا يُحسب له من الناحية العلميّة، بغضّ النظر عن مدى توفيقه في ذلك.

7 - كتاب "الرد على المنطقيين"

اعتمدت في نقدي لهذا الكتاب على النسخة المنقّحة من النسخة الأصليّة التي أملاها الشيخ ابن تيميّة بنفسه، والموجودة في المكتبة الآصفيّة بحيدرآباد بالهند، والّتي حقّقها بعناية الشيخ عبد الصمد الكتبيّ.

ونودّ هنا أن نشير إلى أمرين يتعلّقان بهذا الكتاب المشهور:

أولًا: ما قيل في الكتاب

ولا بأس بأن نشير لبعض ما قيل في الثناء على هذا الكتاب؛ ليتبيّن لنا أهمّيّته ومكانته عند الكثير من المسلمين من مختلف المذاهب، ومدى تأثّر فلاسفة الغرب المحدثين به:

1ـ قال الناشر في مقدّمة الكتاب: «هذا سفرٌ جليلٌ، للناقد البصير، الإمام شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيميّة ...، في نقد المنطق اليونانيّ الّذي اقتحم العالم الإسلاميّ عند ترجمة علوم الأوائل، ولقد أدّى التأثّر به واعتبار قضاياه مسلّماتٍ لا يتطرّق إليها

الشكّ، إلى التنافر بين النقل والعقل، وأدّى إلى الكثير من الخصومات في مسائل العقيدة، ولم يأل المتبصّرون من أئمّة العلم يحذّرون من الخوض فيه والولوج في مضايقه، إلى أن تسلّم راية الدفاع عن الإسلام في القرن السابع الإمام المجاهد الناقد ابن تيميّة ...، فقام بالكشف عن دخائل هذا الفنّ وتمييز صوابه من خطئه، ونظر فيه نظرة الفاحص المدقّق، بعد أن تسلّح بعلوم النقل بحيث لا تزعزعه الترّهات، وكان نتيجة هذه الدراسة الفاحصة هذا الكتاب المسمّى "كتاب الردّ على المنطقيّين" الّذي اختصره الإمام السيوطيّ ... في كتابه "جهد القريحة في تجريد النصيحة" وفيه سمّى كتاب ابن تيميّة باسمٍ آخر وهو: "نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان"».

2ـ وقال فيه محقّق الكتاب الشيخ عبد الصمد الكتبيّ: «كتاب "الردّ على المنطقيّين" وما أدراك ما "كتاب الردّ على المنطقيّين"! كتابٌ يبحث عمّا اتّخذوه أساسًا للفكر البشريّ منذ أقدم العصور قبل الإسلام، وتطوّراته في عهد الإسلام إلى عصر المصنّف، ويبيّن ما لذاك الأساس في الأفكار الإسلاميّة والعلوم الشرعيّة من عميق الأثر وعظيم السلطان، ثمّ يكشف ما فيه من فسادٍ وعوجٍ بتحقيقٍ دقيقٍ وبصيرةٍ نافذةٍ وجرأةٍ نادرة المثال، كتابٌ يفرق بين الحقّ والباطل ويميّز بين الصحيح والفاسد، ويهدي إلى صراطٍ

مستقيمٍ، ويقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهقٌ»[1].

3ـ وقال فيه الدكتور سليمان الندويّ في تقديمه للكتاب: «هذا كتابٌ لم ينسج على منواله ولم يسبق له نظيرٌ، فهو نقد ما قاله وأصّله وأسّسه أرسطو حكيم اليونانيّين في نقد أدلّة العقل وترجيح بعضها على بعضٍ بأصولٍ وقواعد وقوانين تعصم مراعاتها الذهن عن الخطإ في الفكر وترتيب المعلوم لتحصيل المجهول، وسمّاها "علم المنطق"».

ثمّ قال: «ولم يزل علماء المنقول من أئمّة الدين من المفسّرين والمحدّثين والفقهاء في معزل منه، حتّى حرّم منهم من حرّمه، ونُسب إلى الزندقة من نظر فيه، حتّى أنّ جلال الدين السيوطيّ ـ وقد كان من علماء المسلمين الّذين تبحّروا في هذه العلوم، وتوسّعوا في معرفة حقّهم من باطلهم ـ قد وضع رسالةً في تحريم علم المنطق».

وأضاف قائلًا: «ثمّ قدّر الله تعالى لهذه الأمّة المرحومة من علماء الدين رجلًا نافذ البصيرة غيورًا على الدين عارفًا بكتاب الله وسنّة رسوله، وبأقوال الحكماء ومميّزًا بين حقّهم وباطلهم، وعارفًا بفنون الحكمة كلّها وآراء عقلائهم كلّهم، ولم يقصر علمه على أرسطاليس وشارحه ابن سينا، بل نظر في علوم جميع طبقاتهم وعرف أفكار فرقهم وطوائفهم، فردّ هذا بهذا ورجّح ذاك بذاك، وهو

---

(1) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 23.

العلّامة الإمام الحافظ ابن تيميّة صاحب هذا الكتاب».

ثمّ قال: «إنّ ابن تيميّة هو رائد دافيد هيوم واستيوارت مل في رفض الكلّيّات كأساسٍ للمعرفة البشريّة، واعتماد الاستقراء كطريقٍ أصيلٍ للمعرفة»[1].

4ـ أمّا الدكتور سامي النشار أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بجامعة الإسكندريّة فقد قال في حقّه: «أعظم كتابٍ في التراث الإسلاميّ عن المنهج، تتبّع فيه مؤلّفه تاريخ المنطق الأرسطاطاليسيّ والهجوم عليه، ثمّ وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالةٍ نادرةٍ وعبقريّةٍ فذّةٍ»[2].

وقد ربط الدكتور النشار بينه وبين راسل وستيوارت مل[3].

5ـ وقالت فيه المستشرقة الأستاذة أنكه فون كوجلجن (Anke von Kügelgen) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة برن: «إنّ بذور التفكير الغربيّ متأثّرةٌ بفكر ابن تيميّة»[4].

6ـ وقال الدكتور عبد الرحمن الوكيل في مقدّمة كتاب "نقض المنطق": «في هذا تتجلّى العظمة الفكرية، والعبقرية الفتنة النادرة

---

(1) المصدر السابق، ص 15.

(2) النشار، مناهج البحث، ص 369.

(3) المصدر السابق، ص 184.

(4) نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد، ترجمة احمد فنجي، شبكة الألوكة.

للشيخ ابن تيمية ويحيف الباحثون على الحقّ والحقيقة حين ينسبون إلى بيكون وجون ستيوارت مل، وأضرابهما من مفكّري الغرب وفلاسفته الفضل الأوّل والأخير في تقويم المنطق الأرسطي، وضبط منطق الاستقراء ... لكن ابن تيمية كان أسبق منهم جميعًا، إذ نقد المنطق الأرسطي في عصر كان فيه ذلك المنطق الفكر المعبود، نقده نقدًا صحيحًا زلزل هيكله، وهتك قناع القداسة الزائف عن وجهه؛ ليبدو في صورته الحقيقية، ولكن كان لبيكون ومل من محتفٍ بهما، فذاع لهما ذلك الصيت البعيد»[1].

ثانيًا: مباحث الكتاب

قسم الشيخ ابن تيميّة مباحث كتابه النقديّ إلى أربعة أبوابٍ سمّاها بالمقامات، اثنان منهما ـ من وجهة نظره ـ يتعلّقان بالادّعاء السلبيّ للمناطقة بأنّ التصوّرات والتصديقات لا تُنال إلّا بالحدّ والقياس، والآخران يتعلّقان بالادّعاء الإيجابيّ بأنّ الحدّ والقياس يفيدان العلم بالتصوّرات والتصديقات، حيث يريد أن يبطل كلّ هذه الادّعاءات المنطقيّة، فقسّمها تحت هذه العناوين الأربعة الكلّيّة:

المقام الأوّل: ردّ قولهم: «إنّ التصوّرات لا تنال إلّا بالحدّ» أي نقد الادّعاء السلبيّ.

---

(1) ابن تيمية، نقض المنطق، ص 12.

المقام الثاني: ردّ قولهم: «إنّ الحدّ يفيد العلم بالتصوّرات» أي نقد الادّعاء الإيجابيّ.

المقام الثالث: ردّ قولهم: «إنّ التصديقات لا تنال إلّا بالقياس».

المقام الرابع: ردّ قولهم: «إنّ القياس يفيد العلم بالتصديقات».

ولكن من الغريب أنّنا نجد أن ابن تيميّة يقرّ بنفسه في مجموع فتاويه بصحّة هذه القواعد المنطقيّة، وأنّ ما يخشاه فقط على المؤمنين أن يظنّوا بأنّ العلم منحصرٌ في هذه القواعد، ويشكّوا في اعتقاداتهم الدينيّة أو يعرضوا عنها، مع أنّه هنا قد تعرّض في نصف مباحث هذا الكتاب لإبطال أو تضعيف أغلب وأهمّ القواعد المنطقيّة، وهو تناقضٌ ظاهرٌ.

يقول ابن تيميّة في فتاويه: «فهذا موضعٌ ينبغي للمؤمن أن يتيقّنه، ويعلم أنّ هؤلاء القوم وغيرهم إنّما ضلّوا غالبًا من جهة ما نفوه وكذّبوا به لا من جهة ما أثبتوه وعلموه؛ ولهذا كان المنطق مظنّة الزندقة لمن لم يقوّ الإيمان في قلبه، حيث اعتقد أنّه لا علم إلّا بهذه الموادّ المعيّنة وهذه الصورة، وذلك مفقودٌ عنده في غالب ما أخبرت به الأنبياء، فيشكّ في ذلك أو يكذّب به أو يعرض عن اعتقاده والتصديق به، فيكون عدم إيمانه وعلمه من اعتقاده الفاسد أنّه لا علم إلّا من هذه الموادّ المعيّنة ولا دليل عليه البتّة، وإن كانت مفيدةً للعلم، فالفرق

ظاهرٌ بين كونها تفيده و بين كونها تفيده ولا يحصل بغيرها»[1].

وبهذه المقدّمات تنتهي سلسلة المباحث التمهيدية للبحث، لندخل بعدها إلى متن الكتاب لنستكشف معًا بالبحث العلميّ الموضوعيّ مدى تهافت ما أورده المؤلّف من انتقاداتٍ على القواعد الرصينة للمنطق الأرسطيّ، ومدى واقعيّة ما أسماه بـ "المنطق الإسلاميّ البديل"، وما توفيقي إلّا بالله العليّ العظيم.

---

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى الكبرى، ج 9، ص 140.

الفَصۡلُ ٱلأَوَّلُ

أسلوب ابن تيمية في كتابه ومنهجنا في الرد عليه

بعد الفراغ من بيان مباحث المقدّمات التمهيديّة للكتاب، نشرع بحول الله ـ تعالى ـ وقوّته في دفع ما أورده الشيخ ابن تيميّة من انتقادات في كتابه "الردّ على المنطقيّين" بمقاماته الأربعة السلبيّة والإيجابيّة الّتي أوردها على قوانين التصوّر والتصديق في المنطق الأرسطيّ.

ولكن قبل الشروع في دفع هذه الانتقادات في الفصول اللاحقة، ينبغي التأكيد أوّلًا في هذا الفصل على عدّة أمورٍ متعلّقةٍ بأسلوب ابن تيميّة بنحوٍ عامٍّ في معظم كتبه، وكيفيّة تعامله مع مخالفيه، وتأثيره على ذهنيّة القارئ ونفسيّته، وهو ما استعمله بكلّ ما أوتي من قوّة في كتابه هذا، حيث لم يدّخر وسعًا في التوسّل بكلّ أساليب السفسطة والمغالطات الذاتيّة والعرضيّة الّتي أوردها وحذّر منها المعلّم الأوّل أرسطو، وسائر الحكماء من بعده في باب المغالطة في المنطق، والّتي لولا اطّلاعه عليها مسبقًا واستفادته منها ما استطاع أن يورد كلّ هذه الانتقادات والتشكيكات الكثيرة الّتي انخدع بها الكثيرون من البسطاء وغير المتخصّصين في الفنّ.

وسوف أشير بعد بيانها إلى منهجنا العلميّ البرهانيّ في تعاملنا مع جربزاته ومراوغاته وتمويهاته الكثيرة في هذا الكتاب بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، بعيدًا عن الردّ بالمثل، والوقوع في مستنقع الجدل العقيم، والمتاهات الّتي يسعى ابن تيميّة لاستدراج خصومه إليها.

أولاً: أسلوب ابن تيمية

إنّ الشيخ ابن تيميّة على الرغم من قوّة حفظه وسعة اطّلاعه، وسعيه لسلوك طريقٍ منهجيٍّ في نقده لأصول المنطق الأرسطيّ دون الاكتفاء بالتحريم والتكفير والتهديد، إلّا أنّه ـ للأسف الشديد ـ لم يعتمد أسلوبًا علميًّا موضوعيًّا مستقيمًا أثناء نقده العلميّ للمسائل المنطقيّة، وسلك في كثيرٍ من الأحيان سبيل العاجز في اعتماده الأساليب الخطابيّة التهويليّة والتخييليّة والمغالطيّة في دعم ما أورده من انتقاداتٍ متعدّدةٍ، ولعلّه قد استشعر بأنّ هذا هو السبيل الوحيد للوصول إلى أغراضه النقديّة في تدوين هذا الكتاب.

ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الأساليب من خلال ما استقرأناه من مباحث الكتاب:

1ـ الإفراط في استعراض وجوه النقد وإيراد كلّ ما يمكن إيراده لإرهاق ذهن القارئ، حيث أورد أكثر من عشرين وجهًا لإبطال الحدّ، مع كون الكثير منها مكرّرةً ومتداخلةً مع غيرها، وبعضها الآخر ضعيفةً للغاية كما سيتبيّن.

وقد أشار الدكتور النشار ـ مع تعظيمه لابن تيميّة ـ لهذا الأسلوب قائلًا:

«وعدم وجود النظام الدقيق في كتابات ابن تيميّة من ناحيةٍ، واختلاط المسائل وتكرارها من ناحيةٍ أخرى يدعونا إلى وضع

منهاجٍ نسير عليه في دراستنا لفكر ابن تيميّة المنطقيّ»[1].

2ـ الإفراط في الاستطرادات الكثيرة الّتي لا علاقة لها بموضوع البحث والباعثة على الملل في الكثير من الأحيان؛ ليرهق القارئ ويشتّت ذهنه ويمنعه من التركيز في كلامه، وهي من أشهر أساليب المغالطة، حيث نجده قد أقحم العشرات من المباحث اللغويّة والفلسفيّة والكلاميّة والأصوليّة والفقهيّة والرجاليّة في البحث، بالإضافة إلى الاستشهاد بعشرات الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والقصص والروايات التاريخيّة وأقوال الرجال المتناثرة هنا وهناك من كلّ فجٍّ عميقٍ في ضمن انتقاداته العلميّة الّتي شكّلت المساحة الأعظم من كتابه، وهو تمويهٌ مقصودٌ لتضليل القارئ وتشتيت ذهنه، الأمر الّذي اضطرّ تلميذه المخلص والمُتعصّب له جلال الدين السيوطيّ إلى أن يختزل أكثر من خمسمئة صفحةٍ من هذا الكتاب في أقلّ من مئة صفحةٍ فقط في كرّاسة واحدةٍ سماه "جهد القريحة في تجريد النصيحة"، ودعا تلامذته للاكتفاء بهذا المختصر، وعدم تضييع أوقاتهم في مراجعة الكتاب الأصليّ لشيخه ابن تيميّة، حيث قال في نهايته:

«هذا آخر ما لخّصته من كتاب الشيخ ابن تيميّة، وقد أوردت عبارته بلفظه من غير تصرّفٍ في الغالب، وحذفت من كتابه الكثير، فإنّه في عشرين كرّاسةً، ولم أحذف من المهمّ شيئًا، إنّما

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 185.

حذفت ما لا تعلّق له بالمقصود، ممّا ذكر استطرادًا أو ردًّا على مسائل من الإلهيّات ونحوها، أو مكرّرًا، أو نقضًا لعبارات بعض المناطقة، وليس راجعًا لقاعدةٍ كلّيّةٍ في الفنّ أو نحو ذلك، وإذا طالع كلّ أحدٍ كتابي هذا المختصر استفاد منه المقصود بسهولةٍ أكثر ممّا يدركه في الأصل، فإنّه وعرٌ صعب المأخذ، ولله الحمد والمنّة»[1].

ولك أن تتخيّل حجم الحشو الزائد الّذي أقحمه ابن تيميّة في كتابه لتشتيت ذهن القارئ، والتمويه عليه، حيث حذف تلميذه السيوطي أكثر من ثمانين في المئة من الكتاب لعدم تعلّقه بالمقصود، ولعلّ هذا من أهمّ الأسباب الّتي منعت المحقّقين من نقده خلال القرون الماضية وإلى الآن، ممّا أوهم الكثير أنّ ذلك بسبب قوّة حجّته وتماميّتها العلميّة، مع أنّ الواقع هو ما قلناه وبيّنّاه.

3ـ الاستقواء بحشد التأييد العلميّ الموهوم له من العلماء والعقلاء والجمهور قبل أيّ مسألةٍ يطرحها أو شبهةٍ يثيرها، مثل قوله: "أجمع نظّار المسلمين"، و"اتّفقت جماهير العقلاء"، و"اتفقت كلمة المحققين في جميع الأديان والمذاهب"، و"ذهب جميع عقلاء بني آدم"، وهو أسلوبٌ سياسيٌّ غير علميٍّ، مع كونها إجماعاتٍ وتوافقاتٍ مزيّفةً ومضلّلةً.

---

(1) السيوطيّ، جهد القريحة، ص 125.

4ـ تسفيه خصومه من الحكماء ووصفهم بالجهل والكفر والشرك والزندقة وتحريف رسالات الأنبياء، وأنّهم أخسّ من عوامّ اليهود والنصارى المنحرفين؛ من أجل تحريك المخيال الدينيّ عند قرّائه من المتديّنين والبسطاء؛ لكي يزدادوا نفورًا من الحكماء ومنطقهم العقليّ.

5ـ إيجاد التضادّ بين طريقة الفلاسفة والأنبياء، وإظهارهم على أنّهم أعداء وخصومٌ للأنبياء والمرسلين من أجل تنفير عامّة المؤمنين منهم.

ثانيًا: منهجنا العلمي البرهاني في نقض شبهاته

ممّا تقدم بيانه يظهر حجم المعاناة الكبيرة الّتي يمكن أنّ تواجه أيّ محقّقٍ في نقده لهذا الكتاب؛ ولذلك فقد وضعنا لأنفسنا منهجًا علميًّا برهانيًّا خاصًّا مركّبًا من التأصيل والنقد؛ من أجل بيان القواعد المنطقيّة للتفكير الصحيح عند الحكماء تصوّرًا وتصديقًا، والّتي حاول الشيخ ابن تيميّة بشتّى الوسائل تشويه صورتها الناصعة، وقرّرناها بنحوٍ تندفع به جميع تمويهاته ومغالطاته المنطقيّة بنحوٍ واضحٍ وموضوعيٍّ. وقد قمنا قبل الردّ على كلّ شبهةٍ أوردها الشيخ ببيان قوانينها المنطقيّة بنحوٍ تأصيليٍّ واضحٍ، بحيث لا يضيع القارئ الكريم في متاهات القيل والقال الّتي صمّمها ابن تيميّة ببراعةٍ في كتابه، وهذا هو المنهج العلميّ الّذي ارتضيناه لأنفسنا، فمن عرف الحقّ أوّلًا عرف ما ليس بحقٍّ.

ويمكن تلخيص خطوات هذا المنهج المعتمد لدينا بالنحو التالي:

1ـ قمنا أوّلًا باستخلاص كلّ الإشكالات المهمّة الّتي أوردها الشيخ ابن تيميّة في كتابه بعد تجريدها من الغواشي الكثيرة الحافّة بها، والّتي ليس لها أيّ مدخليّةٍ في الغرض.

2ـ مع مراعاتنا للتسلسل الكلّيّ لأبواب الكتاب "المقامات"، إلّا أنّنا لم نراع دائمًا ترتيب المباحث التفصيليّة داخل كلّ مقامٍ؛ نتيجة تداخلها مع غيرها من ناحيةٍ، وتكرارها من ناحيةٍ أخرى.

3ـ مراعاة تسلسل المباحث المنطقيّة كما هي موجودةٌ في كتب الحكماء المعتبرة والمشهورة، بالنحو الّذي يحقّق الغرض منها في تحصيل قواعد التفكير الصحيح تصوّرًا وتصديقًا، ومادّةً وصورةً.

4ـ تقديم التأصيل العلميّ لكلّ مسألةٍ قبل التعرّض لنقد شبهاتها الّتي أوردها الشيخ ابن تيميّة؛ لأنّه غالبًا ما تتولّد الشبهات من سوء الفهم أو ضبابيّة الرؤية الحاصلة من وجود أحكامٍ مسبقةٍ موروثةٍ أو ضغوط عقدٍ نفسيّةٍ تحول بين الناظر وبين النظرة الموضوعيّة للأشياء، وليس غايتنا إلّا كشف هذه الحجب المعرفيّة؛ لأنّ غرضنا ليس جدليًّا، ولا نقصد منه الغلبة والإفحام، بل الهداية والإرشاد.

هذا ما أردنا بيانه من المنهج المعتمد في التعامل مع شبهات ابن تيميّة، لنشرع بعدها بحول الله ـ تعالى ـ وقوته في استعراض كلماته وشبهاته الّتي أوردها على المنطق العقليّ في كتابه.

الفَصْلُ الثَّانِي

مدخل تمهيدي للمنطق

من هنا نبدأ في استعراض الشبهات التي أوردها الشيخ ابن تيميّة في كتابه الشهير "الردّ على المنطقيين" ثمّ نقضها بالنحو الذي بيّنّاه سابقًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «أمّا بعد، فإنّي كنت دائمًا أعلم أنّ المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أنّ قضاياه صادقة؛ لما رأيت من صدق كثير منها، ثمّ تبيّن لي فيما بعد خطأ طائفةٍ من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئًا»[1].

○ **أقول**: بدايةً ـ وكما بيّنت ـ فإنّني قبل نقض أيّ شبهة سأتعرّض لبيان بعض المطالب التأصيلية التي سأعتمد عليها في دفع هذه الشبهة.

أولاً: تعريف علم المنطق

قال ابن سينا: «المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضلّ في فكره»[2].

فعلم المنطق يمدّ الإنسان بميزان معرفي منضبط (قواعد وأصول) لتنظيم عملية تفكيره؛ ليقيس بها الأفكار ويميّز بين صحيحها وسقيمها، وبالتالي فهو ميزان عاصم له من الوقوع في الخطإ في

---

(1) ص 45.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 117.

التفكير، بشرط مراعاة شرائطه وضوابطه العلمية.

وهذا الأمر يشبه تمامًا قواعد اللغة العاصمة للّسان من الوقوع في الخطإ في الكلام والبيان، وليكن هذا التماثل نصب أعيننا لما سيأتي بيانه لاحقًا.

يقول الفارابي: «قصدنا النظر في صناعة المنطق، وهي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تستهدف القوّة الناطقة نحو الصواب في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه، و تعترف بكلّ ما يتحرّز به من الغلط في كلّ ما شأنه أن يستنبط بالعقل، ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النحو من اللسان، وكما أنّ علم النحو يقوّم اللسان عند الأمّة التي جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتّى لا يعقل إلّا الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه، فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أنّ النحو عيار اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار العقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[1].

هذا ما يدّعيه أهل المنطق، ويبقى الكلام في صحّة هذا المدّعى بنحو عام، وهنا ينبغي أن نطرح عدّة أسئلة واستفسارات حول هذا الادّعاء:

(1) الفارابي، المنطقيّات، ص 11.

1ـ ما عملية التفكير التي يتبنّى علم المنطق تنظيمها وتقعيدها؟

أقول: لا شكّ أنّ التفكير العقلي من الخصائص الذاتية للطبيعة الإنسانية التي تميّزه عن سائر الحيوانات، وقد عرّفها الحكماء بأنّها الحركة الإرادية لعقل الإنسان من المعلومات الحاصلة في ذهنه لاستحصال المعلومات غير الحاصلة، أو كما يقولون حركة الذهن من المعلوم إلى المجهول لاكتساب العلم والمعرفة الجديدة.

يقول ابن سينا: «وأعني بالفكر هاهنا "أي التفكير" ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه ... إلى أمور غير حاضرة فيه»[1].

وقد قام الحكماء بتحليل هذه الحركة التفكيرية إلى حركتين: الأولى حركة مادية تجميعية لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، والثانية حركة صورية لترتيب هذه المعلومات المنتخبة على الصورة المناسبة للمطلوب.

يقول قطب الدين الرازي في شرح هاتين الحركتين: «فبالحركة الأولى تحصل مادّة الفكر، وبالثانية الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعي، أمّا الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدإٍ اتّفق، بل لايحصل إلّا من مبادئ مناسبة له، وأمّا الحركة الثانية فلأنّ المبادئ لا تنساق إلى المطلوب كيف ما اتّفقت، بل إذا وقعت

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 119.

على ترتيب وهيئة مخصوصة، ولا شكّ أنّ تحصيل الموادّ المناسبة وترتيبها على وجه يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلّا بالمنطق»[1].

2ـ ما القواعد والقوانين التي يعتمدها علم المنطق لتنظيم عملية التفكير عند الإنسان؟

بعد أن تبيّنت لنا عملية التفكير عند الإنسان، يتبيّن لنا أنّها مثل أيّ حركة صناعية يقوم بها الصانع لإنتاج مصنوعه، حينما يقوم أوّلًا بتجميع الموادّ الأوّلية المناسبة ثمّ يقوم بترتيبها على الصورة المطلوبة كما يفعل البنّاء أو المهندس، وكما تفتقر هذه الصناعات إلى علم منضبط ومهارة، كذلك صناعة التفكير تفتقر إلى صناعة علمية معيارية منضبطة، وكما أنّ الخلل في الصناعة يقع إمّا من ناحية المادّة إذا تمّ اختيار موادّ رديئة أو مغشوشة، أو من ناحية الصورة إذا تمّ ترتيبها بنحو مشوّه أو غير مناسب، كذلك الخطأ في التفكير يقع من ناحية موادّ المعلومات إذا اعتمدنا على معلومات مزيّفة أو غير مناسبة للمطلوب، أو هيئتها الترتيبية إذا رتبناها بنحو مغلوط، ومن أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعة المنطق العقلي.

ومن هنا يتبيّن لنا بوضوح وظيفة علم المنطق في تنظيم عملية

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات مع حاشية القطب الرازي، ص 10.

التفكير بشقّيها المادّي والصوري، حيث نتعلّم فيه كيفية انتخاب المعلومات الصحيحة وترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذلك يقول ابن سينا: «فالمنطق علمٌ يُتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»[1].

وهذا يستلزم بدوره أن تكون قواعد المنطق على نحوين: قواعد مادّية تتعلّق بقوانين انتخاب الموادّ العلمية الصحيحة، وقواعد صورية تتعلّق بقوانين ترتيبها على النحو الصحيح، ومن هنا يتبيّن لنا مدى التحريف والظلم الذي لحق بهذه الصناعة على مرّ التاريخ على أيدي الكثير من علماء اللاهوت والكلام في المسيحية والإسلام، المتأثّرين بالاتّجاه الرواقي اليوناني القديم، ولأسباب أيديولوجية أخرى سبق وأن أشرنا إليها في البحث التمهيدي، عندما قاموا بحذف القسم المادّي الأهمّ من المنطق، وعلى رأسها صناعة البرهان التي هي ثمرة المنطق، واكتفوا بالقسم الصوري منه كمجرّد قوالب علميةٍ، يَصبّون فيها ما يشاءون من عقائدهم التقليدية الموروثة.

وفي الوقت نفسه فقد اكتشف الحكماء أنّ المعلومات الموجودة في أذهاننا على قسمين: معلومات تصوّرية تتعلّق بالفهم التفصيلي لمعاني الألفاظ، ومعلومات تصديقية تتعلّق بالحكم على القضايا المركّبة

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 127.

إثباتًا ونفيًا؛ ولذلك قسّموا العلم إلى تصوّر وتصديق.

وعلى هذا الأساس فقد انقسمت القوانين المنطقيّة للتفكير إلى قوانين لاكتساب المجهول التصوّري مادّةً وصورةً، وقوانين لاكتساب المجهول التصديقي مادّةً وصورةً، وبالتالي فقد انشعب علم المنطق إلى أربعة أبواب كلّيّة لبيان قواعد التفكير الصحيح مادّةً وصورةً لكلٍّ من التصوّر والتصديق.

3ـ كيف تمّ اكتشاف هذه القوانين المنظّمة لعملية التفكير، وما مشروعيتها وصلاحيتها العلمية، وحدودها المعرفية؟

بعد أن تبيّنت لنا عملية التفكير، وكيفية تقنين علم المنطق لها، فمن حقّ الإنسان أن يسأل عن كيفية اكتشاف هذا القوانين، ومدى صحّتها ومصداقيتها في الواقع؛ ولذلك تجد هناك على مرّ التاريخ، وإلى يومنا هذا من يتوهّم أنّ تلك القوانين قد اخترعها أرسطو تأثّرًا بثقافته اليونانية القديمة، وبالتالي فإنّها ليست بحجّة علينا كما نقلنا عن السيرافي وغيره، وكما جاء عن ابن تيميّة في بداية كلامه المنقول في كتابه، عندما سمّاه بالمنطق اليوناني، أو ربّما تجد من يظنّ بتاريخية هذه القوانين، وأنّها قد تقادمت وانتهى مفعولها العلمي كما يظنّ المفكّرون المحدثون في الغرب ومن تابعهم على ذلك.

وللإجابة على هذا السؤال بنحو إجمالي أقول إنّ أرسطو لم يخترع

قواعد المنطق، بل اكتشفها كما اكتشف النحاة قواعد اللغة العربية، وكما دوّن سيبويه هذا القواعد اللغوية بتتبّعه الطويل والدقيق والعميق لكلام العرب الأوائل، كذلك اكتشف أرسطو هذه القواعد العقلية من تتبّعه وتحليله الطويل والدقيق والعميق ـ كما سيأتي بيانه بالتفصيل ـ لعمليات التفكير الإنساني، ودوّنها في كتابه، مع فارقٍ هو أنّ القواعد التي اكتشفها سيبويه هي قواعد وضعية توافقية خاصّة بالعرب للتفاهم فيما بينهم، وأمّا قواعد المنطق التي اكتشفها أرسطو فهي قواعد تكوينية فطرية لعمل العقل الإنساني بنحو عام؛ ولذلك فهي أشبه بالقوانين الطبيعية للكون ولأعضاء جسم الإنسان.

وكما أنّ نسبة قواعد علم النحو إلى سيبويه الفارسي لا تنافي كونها قواعد عامّةً للكلام العربي، كذلك نسبة قواعد علم المنطق إلى أرسطو اليوناني لا تنافي كونها قواعد عامّةً للتفكير الإنساني.

والآن أعود لبيان كيفية اكتشاف هذه القواعد الفطرية للتفكير، فأقول: نحن إذا حلّلنا المعلومات الموجودة في أذهاننا نجدها على نحوين الأولى: هي تصوّرات ومفاهيم واضحة في نفسها عند العقل، ولا تحتاج إلى أن يوضّحها لنا أحد مثل مفهوم الوجود والعدم والذات والغير والوجوب والإمكان والاستحالة والشكل والامتداد وغيرها، والسرّ في وضوحها الذاتي هو عموميتها وبساطتها وكذلك

شيوع استعمالها، بحيث لا تفتقر إلى معاني أوضح منها عند العقل لتوضيحها أو تعريفها، وهي ما يسمّيه الحكماء بالمفاهيم البدهية، وفي المقابل هناك مفاهيم وتصوّرات ليست بهذا الوضوح الذاتي، وبالتالي تفتقر إلى معانٍ أكثر وضوحًا لتعريفها لنا مثل مفهوم الروح والنفس والجنّ والملك والمادّة والطاقة والإلكترون وغيرها، وتسمّى بالمفاهيم النظرية والسرّ في عدم وضوحها هو خصوصيتها وتركّبها من معانٍ أوضح منها، ولو احتاج كلّ معنًى إلى تعريف لا إلى نهاية ما استطعنا أن نتصوّر أيّ معنًى من المعاني، ولأصبح كلّ شيء مبهمًا.

والثانية: هي قضايا بيّنة الثبوت بحيث لا يفتقر ثبوت محمولها لموضوعها إلى دليل خارج عنها مثل كون النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكون الشيء هو نفسه وأنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ مساوي المساوي مساوٍ، ولازم اللازم لازمٌ، وأنّ كلّ حادث يفتقر إلى سبب موجد له، واستحالة الدور والتسلسل ـ الذي يفرط ابن تيميّة من استعمالهما في كتابه لإبطال القواعد المنطقية ـ وأنّ النار محرقة والشمس طالعة في النهار وهكذا.

والسرّ في وضوح مثل هذه القضايا هو شهادة الحسّ المباشر، أو إدراك العقل لتضمّن الموضوع للمحمول أو العكس، أو كما يقال إنّ المحمول مأخوذٌ في حدّ موضوعه أو العكس، بحيث يكون ثبوت

المحمول لموضوعه من قبيل ثبوت الشيء لنفسه ... وهذه تسمّى بالقضايا البدهية الواضحة أو الأوّليّة، والتي سنتعرّض لها بالتفصيل في محلّها إن شاء الله تعالى.

وعلى الجانب الآخر توجد قضايا غير واضحة الثبوت في نفسها، مثل حدوث العالم أو تجرّد النفس أو الحياة بعد الموت، أو تركّب الجسم من مادّة وصورة، أو تركّب الذرّة من إلكترونات ونيترونات، وهذه القضايا تفتقر إلى دليل خارجي يدلّ عليها، وتسمّى بالقضايا النظرية.

ولولا هذه التصوّرات والتصديقات البدهيّة الأوّليّة لا نسدّ علينا باب العلم تصوّرًا وتصديقًا، ولوقعنا في السفسطة المطلقة، وقد قلنا إنّ السرّ في بداهتها هي وضوحها الذاتي الموضوعي بحيث لا تحتاج إلى ما يعرّفها أو يدلّ عليها، وليس الأمر كما يتوهّم ابن تيميّة أنّ بداهتها نسبيةٌ تتفاوت من شخص لآخر ـ كما نقلنا عنه ـ نعم، هناك بعض المفاهيم والقضايا النظرية هي واضحة عند بعضهم بحكم البيئة التي نشؤوا فيها أو المهنة التي احترفوها، ولكنّ كلامنا في المفاهيم والقضايا العامّة المشتركة بين كلّ الناس.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ الحكماء انطلقوا في اكتشاف وصياغة قوانين التفكير من هذه المبادئ البدهيّة الفطريّة الأولى، حيث قاموا بتعريف المفاهيم الغامضة بالمفاهيم البدهيّة الواضحة، وهذه هي قوانين التصوّر، وقاموا بالاستدلال على القضايا النظريّة المجهولة

بالقضايا البدهيّة المعلومة، وهذه هي قوانين التصديق، وكما سيأتي تفصيلها لاحقًا.

وبعبارةٍ أخرى فإنّ قوانين التفكير الصحيح تصوّرًا وتصديقًا هي الانطلاق من المعلومات الواضحة عند العقل وترتيبها على الصورة الواضحة عنده أيضًا ـ كما سيأتي بيانه في مطاوي البحث ـ للوصول إلى النتائج الصحيحة، التي تصبح بعدها مبيّنةً، لنكتسب بها المعلومات غير البيّنة، وهكذا يعلو صرح المعرفة الإنسانية على أساس واضح ومتين، وهذا هو نهج الحكماء.

ثانيًا: الحاجة إلى علم المنطق

عندما نتكلّم عن الحاجة الماسّة لعلم المنطق فليس المقصود منه أصلًا هنا هو دراسة كتاب منطق أرسطو أو كتب شرّاحه وأتباعه من العجم والعرب والمسلمين ـ كما يحاول ابن تيميّة أن يوحي لنا بذلك في كتبه المتعدّدة ويبحث لها عن دليل شرعي! ـ بل الحاجة الماسّة إلى استعمال قواعده العقلية الفطرية الموجودة في طبيعة العقل الإنساني، والتي اكتشفها أرسطو وشرحها الحكماء من بعده، سواء عرفها الإنسان لوحده بتفكيره الذاتي أو بإلهام إلهي، أو بمساعدة غيره من الناس؛ لأنّها وحدها ـ وكما سنبيّن ـ هي العاصمة للذهن من الوقوع في الخطإ في التفكير، ولأنّها وحدها ـ كما سيأتي ـ هي التي تمثّل الحالة الصحّية والوظيفة البيولوجية الطبيعية لعقل الإنسان الذي وهبه الله تعالى إياه،

بحيث يكون وقوع الخلل فيها كاشفًا عن خروج العقل عن حالة الاعتدال، وإصابته بالمرض الفكري.

فمَثَل العقل كجزء من أجزاء الوجود الإنساني كمثل أيّ عضو من أعضاء جسمه له قوانينه الطبيعية الخاصّة به، والتي فطره الباري تعالى عليها، وكما أنّ عمل أعضاء الجسم على طبق هذه القوانين الطبيعية علامة الصحّة الجسمية، واختلالها علامة السقم والمرض، كذلك العقل الإنساني في صحّته وسقمه، وكما اكتشف الأطبّاء قوانين أعضاء جسم الإنسان ودوّنوها في كتبهم الطبّية، كذلك اكتشف الحكماء قوانين العقل ودوّنوها في كتبهم المنطقية، ولكن مع هذا الفارق وهو أنّ القوانين البيولوجية لأعضاء جسم الإنسان يتمّ رعايتها بنحو طبيعي لا إرادي، على عكس القوانين الفطرية للعقل حيث يتمّ مراعاتها بإرادة الإنسان واختياره؛ ليكون مسؤولًا عن أفكاره وتصرّفاته في الدنيا والآخرة.

واعتماد الإنسان في تفكيره على هذه القوانين الطبيعية أمر ضروري إذا أراد أن يبني اعتقاده ورؤيته للحياة بنحوٍ مستقلٍّ وعلى أسسٍ علمية قويمة وواقعية؛ لأنّ الفكر أو العقيدة وليد التفكير، فإن صحّ التفكير صحّت العقيدة، وإلّا انحرفت عن واقعيتها وأصبحت مجرّد رؤية موهومة.

فالإنسان أمام مفترق طريق إمّا أن أن يفكّر بنحوٍ مستقلٍّ اعتمادًا على هذه القوانين الفطرية القويمة، أو يسلِّم عقله للآخرين

ليفكّروا بالنيابة عنه، ومن الواضح أنّ الشيخ ابن تيميّة برفضه لهذه القوانين المنطقية في كتابه هذا، إنّما يريد لنا الطريق الثاني لا الأوّل، ولكن تحت شعارات تهويلية تخييلية مضلّلة.

والآن نعود لما يدّعيه ابن تيميّة في كلامه السابق ثمّ نتعرّض لتفنيده بعد ذلك:

❖ **الأوّل**: **قوله**: «أمّا بعد، فإنّي كنت دائمًا أعلم أنّ المنطق اليونانيّ لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد»[1]:

○ **أقول**:

1ـ أنّ المنطق ليس يونانيًّا ـ كما بيّنّا ـ بل إنسانيًّا اكتشفه رجل يوناني، كما هو الحال عند اعتماد العرب على سيبويه الفارسي في قواعد اللغة العربية، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها.

2ـ أنّ الذكاء لا يعني العلم والمعرفة الفطرية، بل سرعة الفهم وجودة التفكير، والمنطق كعلم ـ وإن كانت مبادؤه فطريةً بدهيةً ـ إلّا أنّ تحقيق مسائله وتنقيح قواعده عملية صناعية تحتاج إلى تعليم وتعلّم مدرسي تخصّصي، وليس الذكيّ مستثنًى من ذلك. نعم، الذكي

---

(1) ص 45.

يكون أسرع فهمًا واستيعابًا لمطالبه أكثر من غيره، لا أن يكون مستغنيًا عن تعلّمه.

3ـ أمّا البليد فإن كان مريضًا عقليًّا فاقدًا لغريزة التفكير فلن ينتفع بالمنطق ولا بغيره من العلوم، ولا حتّى بكتب ابن تيميّة نفسه، ولا يكلّف الله نفسًا إلّا وسعها، وأمّا إن كان سليم العقل، فمع ضعف استيعابه يمكنه بتكرار التعلّم والتفهيم أن يفهم الحدّ الأدنى من قواعد المنطق، ويستفيد منه في حياته، ولا يكون ضحيّةً للمضلّلين.

فالمنطق يحتاج إليه الذكيّ، وينتفع به البليد السالم.

❖ **الثاني**: **قوله**: «ولكن كنت أحسب أنّ قضاياه صادقةٌ لمّا رأيت من صدق كثيرٍ منها، ثمّ تبيّن لي فيما بعد خطأ طائفةٍ من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئًا»[1].

○ **أقول**:

لو فهم ابن تيميّة حقيقة المنطق وغايته ـ كما أوضحناها ـ ما قال هذا الكلام، فالمنطق ليس علمًا كسائر العلوم يمكن لنا أن ننقده ونفنّد مسائله، بل في المنطق نتعلّم كيف ننقد ونستدلّ، فالمنطق ميزان معرفي مبتنٍ على مبادئ فطرية بدهية نميّز بها بين الصواب

---

(1) المصدر السابق.

والخطإ في التصوّر والتصديق، فعلى أيّ منطق أو أساس معرفي موضوعي صدّق ابن تيميّة قضاياه في البداية، وعلى أيّ أساس كذب بها بعد ذلك، فإن كان على أساس نفس هذه القواعد المنطقية فيكون الشيخ متهافتًا في أحكامه، وإن كان على أساس مبادئ أخرى غير هذه المبادئ الفطرية البدهية التي ذكرناها ونبّهنا عليها، فما هي يا ترى؟! وسوف يتبيّن لنا من خلال استقصاء كلماته أنّه ليس لديه أيّ مبادئ أخرى، أو طرق استدلال جديدة، وأنّ غاية ما ادّعاه من المنطق الإسلامي ليس بخارج عن المنطق الأرسطي ومسائله، وإنّما هو ناجم عن سوء فهمه وتقديره للقواعد المنطقية، حيث قدّم المرجوح على الراجح، والمفضول على الفاضل.

❖ **قال**: «وتبيّن لي أنّ كثيرًا ممّا ذكروه في أصولهم في الإلهيّات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيّات، مثل ما ذكروه من تركّب الماهيّات من الصفات الّتي سمّوها "ذاتياتٍ"، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة والبرهانيّات، بل فيما ذكروه من الحدود الّتي بها تعرف التصوّرات، بل ما ذكروه من صور القياس، وموادّه اليقينيّات»[1].

---

(1) ص 46.

○ **أقول**:

يقصد ابن تيميّة أنّ تمسّك الحكماء بهذه القواعد والأصول المنطقية والعقلية هو السبب في انحرافهم في الفلسفة الإلهية، وهذا الكلام يكشف بوضوح أنّ ابن تيميّة لم يكن موضوعيًّا في نقده لقواعد المنطق، ولم يكن نقده نابعًا من اكتشافه لخللٍ ذاتيٍّ في قوانينه، بل لكون هذه الأصول والقواعد قد أدّت ـ في نظره ـ إلى اعتقادات فلسفية باطلة تخالف اعتقاداته الدينية الظنّية الموروثة، وهو ما أشار إليه شيخه ابن الصلاح في فتاواه التحريمية للمنطق، بأنّ المنطق مدخل الفلسفة والشرّ، وبالتالي فهو شرٌّ، فالشيخ ابن تيميّة قد جعل عقائده النقلية التلقينية الموروثة أو التي استنبطها من ظواهر النصوص الدينية الظنّية مبدأً تفكيره وميزان معرفته ـ كما يشير في موارد عديدة من كتبه ـ فما وافقها فهو حقٌّ، وما خالفها فهو باطلٌ، وكان هذا هو الدافع له في نقده لقوانين المنطق القويمة، واختلاقه هذه الشبهات الواهية، وسيتّضح كلّ هذا الكلام من خلال استقصائنا لكلامه في هذا الكتاب.

ولا بأس بأن ننقل عنه كلامًا قريبًا ممّا أورده هنا من مجموع فتاواه التي تعرّض فيها لنقد المنطق وأهله، حيث لم يدّخر حيلةً ممكنةً إلّا وقد استغلّها للتنفير والتشنيع عليهما هناك.

❖ **قال**: «أمّا كتب المنطق فتلك لا تشتمل على علمٍ يؤمر به شرعًا، وإن كان قد أدّى اجتهاد بعض الناس إلى أنّه فرضٌ على

الكفاية، وقال بعض الناس إنّ العلوم لا تقوم إلّا به، كما ذكر ذلك أبو حامدٍ، فهذا غلطٌ عظيمٌ عقلًا وشرعًا»[1].

○ **وأقول**:

إن كان يقصد أنّ دراسة كتب أرسطو وشرّاحه في المنطق لم يؤمَر بها شرعًا فهو صحيح، وكذلك سائر كتب العلماء ومنها كتب ابن تيمية نفسه لم يؤمَر بها شرعًا، وأمّا إن كان يقصد أنّ طلب العلم الصحيح والحكمة النافعة لم يؤمر بها شرعًا فقد خالف الشرع والعقل معًا، فهناك مئات النصوص التي حضّت على طلب العلم وجعلت طلب العلم فريضةً على كلّ مسلمٍ ومسلمةٍ[2]، وجعلت طلب الحكمة ضالّة كلّ مؤمن، ودعت إلى أخذ الحكمة ولو من المشركين[3]، وقد سبق وأن صرّح ابن تيميّة نفسه أنّ الكثير من قضايا المنطق صحيحة، أي أنّها من العلم الصحيح فكيف لم يؤمر بها شرعًا، وكيف لا يأمر الشارع الحكيم بتعلّم قواعد التفكير الصحيح، ومراعاة القوانين العقلية الفطرية، وهو ما نُدب في القرآن الكريم في أكثر من خمسمئة آية دعت إلى التعقّل والتفكّر والتدبّر والنظر، وما المانع من ذلك أصلًا؟!، ثمّ ما البديل المعرفي للتفكير

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 144.

(2) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، ح 17.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 422.

الصحيح الذي قدّمه لنا ابن تيميّة بديلًا عن علم المنطق؟! وهل وهبنا الله تعالى العقل السليم والمميّز لكي نسلّمه إلى غيرنا من علماء السلف لكي يفكّروا بالنيابة عنّا كما يريد ابن تيميّة؟!

❖ **ثمّ أضاف**: «أمّا عقلًا فإنّ جميع عقلاء بني آدم من جميع أصناف المتكلّمين في العلم حرّروا علومهم بدون المنطق اليونانيّ، وأمّا شرعًا فإنّه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنّ الله لم يوجب تعلّم هذا المنطق اليونانيّ على أهل العلم والإيمان»[1].

○ **أقول**:

انظر أيّها العاقل إلى بيانه التهويلي والمغالطي في إبطال المنطق عقلًا وشرعًا! فهو يدّعي أوّلًا أنّ جميع العقلاء والعلماء من بني آدم قد حرّروا علومهم بدون المنطق اليوناني، وهو منقوض بالتالي:

1ـ أنّ أرسطو نفسه وجميع تلامذته والفلاسفة من بعده من كبار العقلاء والعلماء قد حرّروا علومهم على أساس المنطق وقواعده، وأغلب علماء المسلمين الأصوليين وفقهائهم ومتكلّميهم الكبار من بعد الغزالي، الذي نقل عنه ابن تيميّة قوله بأنّ المنطق فرض كفاية وقوام العلم، وأنّ من يجهله لا ثقة بعلمه، قد دوّنوا علومهم على أساس المنطق، فكيف يدّعي بهذه الجرأة والصراحة أنّ جميع العقلاء

---

(1) ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 144.

والعلماء قد حرّروا علومهم بدونه؟! اللّهمّ إلّا أن يدّعي أنّ كلّ هؤلاء العلماء والأعلام الأفذاذ ليسوا بعلماء ولا عقلاء!

2ـ إن كان يقصد أنّ جميع العلماء والعقلاء قد حرّروا علومهم بدون قراءة كتاب منطق أرسطو أو كتب شرّاحه بالذات فهذا جدلًا ممكنٌ تصديقه، وأمّا إن كان يقصد أنّهم قد حرّروا كتبهم من دون مراعاة القواعد المذكورة في المنطق الأرسطي من التعريف والتقسيم والتصنيف وأنواع الاستدلال، تلك القوانين النابعة من الفطرة الإنسانية، فهذا ممّا لا يمكن تصوّره فضلًا عن تصديقه.

3ـ أنّ ادّعاءه ثانيًا بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يوجب هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان، فهو مغالطة أخرى قد سبق وأن أجبنا عليها؛ إذ لم يدّع أحدٌ بأنّ الله قد أوجب دراسة كتب أرسطو أو غيره من الكتب المنطقية، بل أوجب العلم على كلّ من يستطيع طلبه من المؤمنين، وكيف يكون الإنسان من أهل العلم مع جهله مطلقًا بقواعد التفكير الصحيح في التصوّر والتصديق، وما الذي يُميّز العالِم عن الجاهل إلّا القدرة على التحقيق والاستدلال المنطقي على المطالب العلمية، اللّهمّ إلّا أن كان يقصد بأهل العلم أسلافَه من الحشوية من أهل الحديث الذين كانوا يردّدون بلا وعي ما تلقّفوه بالحفظ والتلقين.

الفَصۡلُ ٱلثَّالِثُ

مدخل لبحث التصورات

❖ **قال ابن تيميّة**: «الكلام في أربعة مقامات، مقامين سالبين ومقامين موجبين.

الأوّلان:

1ـ أحدهما في قولهم: "إنّ التصور المطلوب لا ينال إلّا بالحدّ".

2ـ والثاني: "إنّ التصديق المطلوب لا ينال إلّا بالقياس".

والآخران:

3ـ في "أنّ الحدّ يفيد العلم بالتصوّرات".

4ـ و"أنّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات"»[1].

○ **أقول**:

سبق وأن قلنا إنّ تحقّق الغرض من علم المنطق في استكشاف القواعد العقلية الفطريّة للتفكير الصحيح يقتضي انقسامه أوّلًا إلى قسمين بحسب انقسام العلم والمعلومات في ذهن الإنسان إلى تصوّر وتصديق، قسمٍ يتعلّق ببيان قوانين التصوّر الصحيح، وقسم يتعلّق ببيان قوانين التصديق الصحيح، وأنّ كلًّا من التصوّر والتصديق له قوانينه المادّية والصورية، وهذا يستلزم بالضرورة انقسام مباحث

---

(1) ص 48.

المنطق ثانيًا إلى أربعة أبواب، بابين للقوانين المادّية والصورية للتصوّر، وبابين للقوانين المادّية والصورية للتصديق، وسوف نبيّن أنّ هذه القوانين المنطقية ليست أجنبيةً عن طبيعة الإنسان، بل هي نابعة بكلّ وضوح من فطرته العقلية السليمة.

وقد سار الشيخ ابن تيميّة بنحو عام في نقده لقوانين المنطق في هذا الكتاب على أساس التقسيم الثنائي الكلي الأوّل لمباحث المنطق في انقسامه إلى تصوّر وتصديق، ولكنّه للأسف لم يراعِ في تقسيمه الرباعي (المقامات الأربعة) التقسيم الثنائي الأصلي الثاني لمباحث المنطق، حيث خلط فيه القوانين المادّية مع القوانين الصورية للتصوّر والتصديق، واستعرض فيه مسائل المنطق بصورة مبعثرة ومتداخلة، علاوةً على استطراداته الكثيرة جدًّا والخارجة عن موضوع البحث، الأمر الذي أوجد تشويشًا في ذهن القارئ للكتاب، هذا بالإضافة إلى عدم تقديمه للقارئ أيّ مقدّمة تمهيدية يبيّن فيها وجهة نظر المناطقة حول موضوع علم المنطق وأهمّيته وكيفية تنظيمه لعملية التفكير عند الإنسان، بل استبدله بمقدّمة خطابية هجومية، من أنّه لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد، وأنّ الكثير من قضاياه خاطئة، وأنّها قد تسبّبت في نشوء الكثير من الانحرافات العقدية، وأنّه لم يؤمر به شرعًا و... وغير ذلك من المُنفّرات التي تمهّد الأرضية أمام القارئ المتديّن لرفض المنطق وقوانينه، وهذا هو أسلوبه المغالطي ـ الذي سبق وأن أشرنا إليه ـ في معظم كتبه

العلمية، وعلى أيّ حال فهذا أمر متوقّع وغير بعيد عن كلّ من يحاول أن يدخل البيوت من غير أبوابها.

وأعتقد أنّ هذا التقسيم الرباعي الغريب الذي لا يوازي فيه بدقّة مباحث المنطق الأرسطي له غرضٌ في نفس المؤلف، إذ يمكن أن نلاحظ عليه أمرين:

الأوّل: أنّه قد تجاهل عن عمد في عناوين تقسيمه الرباعي التعريف الرسمي في باب التصوّرات واكتفى بالحدّ، كما تجاهل القضيّة والاستقراء والتمثيل والصناعات الخمس في باب التصديقات، واكتفى بالقياس، وإن كان قد تعرّض لها في ضمن البحث التفصيلي؛ وذلك لأنّه يريد ـ بحسب ظنّي ـ أن يوجّه نقده الأساسي إلى الحدّ والقياس؛ إذ إنّه يتبنّى التعريف الرسمي المميِّز، وكذلك الاستقراء والتمثيل، ويعتمد المحسوسات الجزئية والمشهورات العرفية والمقبولات الدينية دون البرهان العقلي الكلّي.

الثاني: أنّه أراد من الردّ على الادّعاء السلبي الذي نسبه إلى المناطقة بدون أن يدّعوه بصراحة، وإن التزموا بمضمونه، هو أن يطرح فيه ـ بحسب زعمه ـ منطقه الإسلامي البديل، والذي هو في الواقع ليس أمرًا خارجًا عن قواعد المنطق الأرسطي المذكورة أو يرجع إليها، وإن حاول أن يظهره بأنّه منطقٌ آخر ـ كما فعل بعض علماء الغرب المحدثون ـ وتوهّم بعضهم ذلك أيضًا، ولكنّ غاية ما

قام به ابن تيميّة في الواقع أنّه أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وقدّم ما يستحقّ التأخير وأخّر ما يستحقّ التقديم كما سنبيّنه لاحقًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «المقام الأوّل: المقام السلبيّ في الحدود والتصوّرات»[1].

○ **أقول**: هذا هو المقام النقدي الأوّل من الكتاب، والمتعلّق بنفي انحصار اكتساب العلم التصوّري في الحدّ المنطقي، وادّعاء الشيخ وجود طرق وبدائل أخرى لاكتسابه.

وقبل التعرّض لكلامه وانتقاداته في هذا الباب ـ وكما وعدناكم ـ دعونا نقدّم أوّلًا في هذا الفصل عدّة مقدّمات تأصيلية في بيان كيفية انحصار اكتساب العلم التصوّري في الحدّ المنطقي بمعناه العامّ الحدّي والرسمي بالضرورة العقلية، ثمّ نردفه في الفصل اللاحق ببيان كيفية اكتساب الحدّ المنطقي، وهي كافية بحول الله ـ تعالى ـ في ردّ ادّعاء الشيخ ابن تيميّة بنحو إجمالي، ومعينة في ردّ شبهاته التفصيلية في هذا المقام، وفي المقام الذي يليه بإذن الله تعالى، فأقول:

أولًا: مراتب وجود الشيء

إنّ للشيء الخارجيّ مراتب متعدّدةً من الوجود:

1ـ وجوده الخارجيّ الّذي يمثّل مرتبته الأصيلة الحقيقيّة المتشخّصة الّتي يترتّب عليها آثاره الخارجيّة، كالنار الخارجيّة.

---

(1) ص 49.

2ـ وجوده الذهنيّ الّذي يمثّل مرتبته الإدراكيّة العلميّة الحاكية عن وجوده الخارجيّ كصورة النار الحسّيّة أو مفهومها المعقول منها.

3ـ وجوده اللفظيّ الدالّ على صورته أو معناه الذهنيّ بالدلالة الوضعيّة كلفظ النار.

4ـ وجوده الكتبيّ الحرفيّ الّذي يمثّل رسم اللفظ في الكتابة، مثل رسم النار المكتوب.

والمرتبة الأولى مرتبةٌ حقيقيّةٌ موجودةٌ في نفسها وليس باعتبار المعتبر، وكذلك المرتبة الثانية وإن كانت قائمةً بالأذهان، وأمّا المرتبة الثالثة والرابعة فهما اعتباريّتان تختلفان باختلاف اللغات واللهجات وأشكال الكتابة.

وما يهمّنا هنا هو أن نعرف أنّ الكتابة والألفاظ يدلّان بالدلالة الوضعيّة الاعتباريّة على الصورة أو المعنى لا العكس، وإنّ الصورة والمعنى منتزعتان من الأشياء في الخارج ويحكيان عنها بنحوٍ طبيعيٍّ تكوينيٍّ.

ثانيًا: مراتب الإدراك الذهني

هذا البحث يتعلّق فقط بمرتبة الوجود الذهنيّ للأشياء، ويتضمّن ثلاث مراتب إدراكيّةٍ متراتبةٍ في طول بعضها:

1ـ **الإدراك الحسّيّ**: وهو انطباع الصورة الحسّيّة في الذهن، الواصلة إليه من خلال الجوارح الخمس المتّصلة بالأشياء مباشرةً في

الخارج، وهي تعكس بدقّة الآثار الظاهريّة للأجسام الخارجيّة من الأشكال والألوان والأصوات والروائح والطعوم.

ويتميّز الإدراك الحسّيّ من حيث كونه متّصلًا بظواهر الأجسام الخارجيّة المادّية الجزئيّة المعيّنة والمتغيّرة، بأنّه إدراكٌ جزئيٌّ سطحيٌّ متغيّرٌ بتغيّر الأجسام وأحوالها العرضية.

فالحسّ بحسب طبيعته المذكورة ـ وإن كان يعكس لنا صور الأشياء المادّيّة بكلّ وضوحٍ ـ إلّا أنّه لا يعكس لنا حقيقة الأشياء بنحوٍ عميقٍ وكلّيٍّ وثابتٍ؛ ولذلك لا يُسمّي الحكماء الإدراكَ الحسّيّ علمًا، بل مجرّد معرفةٍ تلقائيّةٍ لا تفتقر في إدراكها إلى تفكيرٍ أو تعليمٍ وتعلّمٍ أو أيّ مهارةٍ خاصّةٍ، ويشترك فيها الإنسان مع سائر العجماوات، وبالتالي فهو مجرّد إدراكٍ جزئيٍّ تلقائيٍّ حيوانيٍّ لا غير.

ولكن مع كلّ ذلك فإنّ الحسّ يُعدّ النافذة الأولى للمعلومات الذهنيّة، ويلعب دورًا محوريًّا وأساسيًّا في المنظومة المعرفيّة عند الإنسان، حيث تمثّل الصور الحسّيّة للأشياء الموادّ الخامّ الأولى لحصول العلم عند الإنسان؛ ومن أجل ذلك يقول المعلّم الأوّل أرسطو: «ويظهر أنّا عندما نفقد حسًّا من حواسّنا أنّه يلزم بذلك من الاضطرار أن تفقد علمًا من علومنا ولا يمكننا إدراكه»[1]، فالّذي

---

(1) ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، ج 2، ص 385.

لم يشاهد صور أفراد الإنسان، لا يمكن له أن يعلم معنى الإنسان، كما سيأتي بيانه لاحقًا.

2 ـ **الإدراك الخياليّ**: وهو تابعٌ للإدراك الحسّيّ، حيث تنتقل الصور الحسّيّة بعد إدراكها إلى مخزن الخيال، ليستدعيها الإنسان بعد ذلك في أيّ وقت يشاء، فلها نفس خصائص الصور الحسّيّة، إلّا أنّها غير مرتبطةٍ مباشرةً مع الأشياء الخارجيّة، ويمكن إدراكها بعد غياب الأشياء في الخارج.

3 ـ **الإدراك العقليّ**: ويمثّل حقيقة العلم والإدراك الإنسانيّ، والعقل هو النور الإلهي في الإنسان الّذي به يميّز بين الحقّ والباطل في الأقوال، وبين الحسن والقبيح في الأفعال، ويمكن تلخيص وظائفه الأساسيّة بما يتناسب مع هذا المقام في ثلاث وظائف إدراكيّةٍ كلّيّةٍ:

أ ـ التجريد: وهو يمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكلّيّ من جزئياته المادّيّة المتخيّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئيّة في الخيال يقوم العقل بعد مطالعتها بتجريدها عن المادّة والعوارض المادّيّة المشخّصة من الزمان والمكان والجهة، وهذه العملية لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيّات.

يقول ابن سينا: «إنّ القوّة العقليّة إذا اطّلعت على الجزئيّات الّتي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الّذي ذكرناه، استحالت

مجرّدةً عن المادّة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة»[1].

وهذا المعنى الكلّيّ المعقول الّذي استخفّ به ابن تيميّة بعد تعظيمه للمعرفة الحسّيّة السطحية، يمثّل أساس العلم والمعرفة الإنسانيّة، وسوف نتعرّض لاحقًا لبيان حقيقته وأقسامه في بحثٍ مستقلٍّ بإذن الله تعالى.

ب ـ التحليل: وهو يمثّل الخطوة الثانية للتعقّل، والخطوة الأولى لعمليّة التفكير، حيث يتحرّك العقل بين هذه الأشخاص المعقولة ليميّز أوّلًا بين المتشابهات منها كأفراد النوع الواحد، والمتباينات كأفراد الأنواع المختلفة ليفرزها عن بعضها، ثمّ يتحرّك بعد ذلك بين المتشابهات منها ليميّز بين الأوصاف المقوّمة الثابتة لها ـ وهي الذاتيات ـ وبين الأوصاف المتغيّرة اللاحقة لها وهي العرضيات.

وهذه العملية هي التي نسمّيها بعملية التمييز أو التحليل العقلي، والتي تكون مقدّمةً ضروريةً بعد ذلك لعملية التركيب.

يقول ابن سينا: «فأوّل ما يتميّز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي، وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف ... فهذه من خواصّ العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى»[2].

---

(1) ابن سينا، نفس الشفاء، ص 321.

(2) المصدر السابق، ص 323.

جـ التركيب: أمّا التركيب، فهو على العكس من ذلك، ويكون إما بتركيب الجزئيات وإدراجها تحت معنًى كلّي واحد، ويسمّى بالتصنيف، ويلعب دورًا هامًّا في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلمية، والمدارس والاتّجاهات الفكرية والعلمية المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقلية في معنًى عقلي واحد، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوّري، أو تركيب القضايا في مقدّمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقي، وكيفية تركيب هذه الأجزاء العقلية مادّة وصورة بالنحو الصحيح هي على عهدة صناعة المنطق كما ذكرنا من قبل.

وتمثّل عمليتا التحليل والتركيب العقليين العمود الفقري للبحث العلمي والنظام التعليمي المدرسي في المدارس والجوامع العلمية.

ثالثًا: المفهوم والمصداق

المقصود من المفهوم هو المعنى العامّ الكلّيّ المعقول والمنتزع بالتجريد العقلي الذي ذكرناه سابقًا، وسنبحث عنه لاحقًا، مثل مفهوم الإنسان، وليست الصورة الحسّيّة التي ليس لها في نفسها أيّ قيمة علمية دقيقة.

وأمّا المصداق فهو الفرد الخارجي الذي يصدق وينطبق عليه هذا المفهوم مثل زيدٍ في الخارج.

وهذا المفهوم الكلّي يحكي عن أفراده ومصاديقه الخارجية بنحو وصفي توصيفي تفهيمي؛ ولذلك سُمّي بالمفهوم، وليس بنحو إشاري صامت كما في الصورة الحسّيّة.

رابعًا: المفهوم الكلي والجزئي

إنّ المفهوم من حيث كونه معنًى عامًّا معقولًا ومتصوّرًا في الذهن قابلٌ للصدق على أفراد متعدّدة، كمفهوم "الإنسان" القابل للصدق والانطباق على "أحمد" و"حسن" و"حسين"، وهو بهذا اللحاظ التصوري يُسمّى بالمفهوم الكلّي، وهو ما لا يمنع تصوّره من الصدق على كثيرين، ولكن إذا ارتبط هذا المفهوم العامّ بشخص خارجي وتعيّن بتعيّنه، فقد خرج عن كلّيّته، وسُمّي بالمفهوم الجزئي، مثل "هذا الإنسان"، وهو ما يمنع تصوّره من الصدق على كثيرين.

أمّا انقسامات المعنى الكلّي، وكونه موجودًا في الخارج أو لا، ونحو وجوده، فهذا بحث فلسفي سنجعل له لاحقًا بحثًا مستقلًّا إن شاء الله تعالى.

والمفهوم الكلّيّ للأشياء دون المفهوم الجزئي لها، هو الذي يقع موضوعًا للأحكام العقلية، ويمثّل موضوعات سائر المسائل العلمية، مثل مفهوم الكلمة من حيث البناء والإعراب لعلم النحو، أو مفهوم الجسم من حيث الحركة والسكون للعلم الطبيعي، أو المقدار للهندسة، والعدد

للحساب، والموجود من حيث هو موجود في الفلسفة.

وليس هناك أيّ مسألة علمية يكون موضوعها هذه الكلمة أو هذا الجسم أو هذا الموجود.

ولهذا يقول الحكيم أرسطو: «أمّا العلم فإنّه هو العلم لشيءٍ كلّيٍّ»(1).

والسرّ في ذلك أوّلًا أنّ المفهوم الكلّيّ واحدٌ، وأمّا أفراده الجزئيّة فهي لا تتناهى في الكثرة، فلا يمكن أن نجعلها كلّها موضوعات للعلوم، وثانيًا أنّ المفهوم الكلّيّ مُتضَمّنٌ في أفراده؛ لأنّ معنى الفرد المتعيّن ليس إلّا المعنى الكلّيّ بإضافة قيدٍ خاصٍّ، ككون الكنديّ إنسانًا عربيًّا أو أرسطو إنسانًا يونانيًّا مثلًا، وبالتالي تسري أحكامه تلقائيًّا إلى أفراده التي يصدق عليها، فإذا ثبت أنّ كلّ جسمٍ ممتدٌّ، ثبت أنّ هذا الجسم ممتدٌّ، وإذا ثبت أنّ كلّ إنسانٍ مائتٌ، ثبت أنّ هذا الإنسان مائتٌ قطعًا.

وليس العكس بصحيحٍ على الإطلاق، فإذا ثبت مثلًا أنّ هذا الإنسان مائتٌ لم يثبت أنّ كلّ إنسانٍ كذلك؛ لأنّه قد يكون هذا الحكم متعلّقٌ بخصوصيّة هذا الإنسان دون غيره.. ولنفهم ذلك جيّدًا.

ومن هنا يتبيّن لنا ـ وكما سيظهر لاحقًا ـ مدى فداحة الخطإ الذي ارتكبه ابن تيميّة في جعله الأصالة للحكم الجزئي، واستخفافه

---

(1) منطق أرسطو، ج 2، ص 418.

بالأحكام الكلّيّة في معظم أبحاث هذا الكتاب، متأثّرًا بالفكر الاسمي الحسّيّ الذي اكتسبه من الاتّجاه المادّي الرواقي اليوناني ـ كما سبق وأن ذكرناه في المباحث التمهيدية ـ مبرّرًا ذلك بوضوح الأحكام الجزئية دون الكلّيّة!

ونحن لا ننكر وضوح الحكم الجزئي المشاهد، ولكن الكلام في حدوده المعرفية، وفي تعميم هذا الحكم الجزئي إلى كلّ الأفراد، والغريبة أنّ الشيخ ابن تيميّة يبرّر ذلك بتشابه حكم الأمثال غافلًا عن أنّ ذلك نفسه يثبت أصالة الحكم الكلّيّ لا الجزئي، فنحن نسأل الشيخ: هل تعميمك حكم كون زيد مائتًا إلى كلّ إنسان هو لزيديته أو لإنسانيته، فإن كان لزيديته الشخصية فلا يجوز تعميم الخصوصية، وإن كان لإنسانيته ـ وهو ما تسمّيه بحكم الأمثال ـ ثبت أنّ الحكم أوّلًا وبالذات هو للكلّيّ، وثانيًا وبالعرض للجزئي، وهذا معنى أصالة الحكم الكلّيّ وتقدّمه الطبيعي على الحكم الجزئي، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيدٌ من البيان أثناء تعرّضنا لكلامه في ضمن البحث.

وبهذا البيان الواضح يسقط أهمّ ركن من أركان البناء النقدي الذي بناه الشيخ ابن تيميّة في كتابه هذا، وهو أصالة الحكم الجزئي، والذي سيتبعه سقوط بقيّة الأركان الأخرى وانهيار منظومته النقدية بنحو كامل بحول الله ـ تعالى ـ وقوته.

خامسًا: أقسام الكلي

للكلّيّ عند الحكماء ثلاثة إطلاقات اصطلاحية ينبغي التمييز بينها بدقّة، ولا نخلط بينها كما فعل ابن تيميّة هنا في كتابه:

1ـ **الكلّيّ المنطقي**: وهو نفس مفهوم الكلّيّ الذي ذكرناه في البحث السابق، والذي يعرض الأشياء في الذهن، وهذا النحو من الكلي بطبيعة الحال ليس له وجود في الخارج؛ لأنّ الخارج هو ظرف التعيّن والتشخّص، وبالتالي فليس له وجود إلّا في مرتبة الإدراك العقلي في ظرف الأذهان لا غير.

2ـ **الكلّيّ الطبيعي**: ويقصدون به نفس ذات الشيء الذي تعرضه الكلّيّة في الذهن، مثل الإنسان، وقد سُمّي بالطبيعي لأنّه يُمثّل طبيعة الشي وحقيقته في نفسه، ويسمّونه أيضًا بالماهية؛ لأنّه هو الذي يقع في جواب السؤال بـ "ما هو" الذي يسأل عن ذات الشيء وحقيقته في الواقع، مثل من يسأل "ما زيدٌ؟" أي ما ذاته وحقيقته، على خلاف من يسأل "من زيدٌ؟"، حيث يريد مجرّد تمييزه عن غيره، وسيأتي البحث التفصيلي عنه لاحقًا في مبحث الماهية والوجود.

وما يهمّنا الإشارة إليه هاهنا أنّ الكلّي الطبيعي موجود في الأعيان عند جمهور الحكماء وبالضروة العقليّة؛ لأنّه يمثّل ذواتها وحقائقها، ويستحيل أن توجد الأشياء بدون ذواتها وحقائقها في الخارج، وقد ذكرنا سابقًا أنّ الفرد الجزئي المتعيّن في الخارج ليس إلّا هذه الطبيعة الكلّية بإضافة قيد، فليس "زيد" إلّا "إنسانًا ما"، ولولا وجود الإنسان

ما وجد زيد، وبالتالي فإنّ أحكام هذه الماهية أو الطبيعة الكلّية يصدق بالتبع على جميع أفراده الموجودة في الخارج بنحوٍ مطلقٍ لتضمّنها فيها كما ذكرنا سابقًا.

ولكنّ الذي أوجد اللبس والاشتباه عند بعضهم ومنهم الشيخ ابن تيميّة نفسه، هو توهّمهم أنّ الكلّيّ الطبيعي هو كلّيٌّ في ذاته مثل مفهوم الكلّيّ، وبالتالي فلا معنى لتحقّقه في الخارج، وسبب وقوع هذا التوهّم هو تسميته بالكلّيّ، والواقع أنّ تسميته بذلك مجازية بلحاظ ما يعرضه من مفهوم الكلّيّ بالمعنى الأوّل في الأذهان، وأمّا هو في الحقيقة في ذاته فليس بكلّيٍّ ولا جزئيٍّ، وإنّما تعرضه الجزئية في الخارج، والكلّيّة في الذهن.

وما ينبغي التأكيد عليه هنا أنّ الكلّيّ الطبيعي موجود في الخارج بنفس وجود أشخاصه الجزئية، وليس شيئًا منفصلًا عنها في الوجود ـ كما قد يتوهّم بعضهم ـ وإن كان منفصلًا عنها في مرتبة التحليل العقلي، فمعنى الإنسان غير معنى "زيد"، ولو كان معناهما واحد، ما وجد غير "زيد" إنسانًا.

فقول ابن تيميّة لا وجود في الخارج إلّا للأفراد الجزئية قول صحيح، ولكن العقل يحلّل هذه الأفراد إلى ماهيات تمثّل ذواتها وتحكي عن حقائقها، وعوارض شخصية تميّزها عن غيرها من الأفراد الجزئية المماثلة له في النوع.

وهذه التحليلات العقلية الدقيقة هي تحليلات واقعية نفس أمرية يدركها العقل الإنساني بقوّته التمييزية التي تميّزه عن سائر العجماوات.

وأمّا من يجعل عقله في عينيه، ولا يؤمن إلّا بما تراه عيناه وتلمس يداه وتسمعه أذناه، كما هو حال الشيخ ابن تيميّة وأتباعه، ومن سار على نهجهم من الحسّيّين المادّيّين في الغرب، فلا سبيل لهم لفهم هذه الإدراكات العقلية العالية أو استيعابها.

3ـ **الكلي العقلي**: هذا المعنى الثالث هو مجموع المعنيين السابقين، أي الكلّيّ الطبيعي لا من حيث ذاته، ولكن من حيث اتّصافه بمفهوم الكلّيّ، مثل الإنسان الكلّيّ، وهذا بطبيعة الحال غير موجودٍ أيضًا في الخارج؛ لأنّ الإنسان في الخارج جزئي متعيّن.

وهذا المعنى الثالث هو الذي خلطه ابن تيميّة بالمعنى الثاني ورفض وجوده في الخارج.

فالحاصل من هذه الانقسامات الثلاثة لمعنى الكلّيّ أنّ طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان موجودةٌ في الخارج بنفس وجود أفرادها، وتسري أحكامها العقلية إليها، وأمّا مفهوم الكلّيّ والإنسان الكلّيّ فليس لهما وجود إلّا في الأذهان.

وبهذا التمييز يسقط ركن آخر من أركان البناء النقدي للشيخ ابن تيميّة، والذي طالما سَخَر منه وشنّع به في نقده على الحكماء.

ومثل هذه السقطات الجوهرية والخطيرة والمؤسفة التي تهدّد كيان العلم والإنسانية لا يمكن للعقل أن يغفرها له، مع ذكائه وعلمه وسعة اطّلاعه.

سادسًا: المفهوم الذاتي والعرضي

قلنا إنّ العقل بعد أن ينتزع المفهوم الكلي من أفراده الجزئية المتخيلة، يقوم بتمييز الصفات الذاتية المقوّمة للأفراد المعقولة عن المفاهيم العرضية اللاحقة لذواتها بعد تقومها. وفي هذا المبحث نريد أن نعرف المعايير العلمية الموضوعية لتمييز العقل بين المفاهيم الذاتية والعرضية، حيث لم يسلم هذا البحث العلمي الشريف والضروريّ أيضًا من تشكيكات ابن تيميّة وأراجيفه في كتابه في أكثر من مورد بعد ارتكابه التشكيك في الأصالة العلمية للمفهوم الكلّيّ بوجهٍ عامٍّ ليضيف لسجلّ أخطائه الكثيرة خطأً فادحًا آخر.

ولا يخفى على اللبيب الارتباط العلمي الكبير بين هذا المبحث، ومبحث الحدّ الذي يليه والذي جعله الشيخ ابن تيميّة على رأس أهدافه النقدية المنشودة، والذي سيأتي بيانه لاحقًا إن شاء الله تعالى.

بدايةً أقول إنّ الأوصاف التي يتّصف بها أيّ شيءٍ وتُحمل عليه، لا تخلو إمّا أن تكون داخلةً في حقيقة ذاته وماهيته مقوّمةً لها، أو خارجةً عن ذاته لاحقةً لها عارضةً عليها، وهذه قسمة عقلية ثنائية حاصرة، لا يتصوّر أن يكون لها احتمال ثالث.

والأوصاف الداخلة المقوّمة للذات أو الماهية سمّاها الحكماء بالأوصاف الذاتية لكونها منسوبةً إلى الذات، وسمّوا الأوصاف الخارجة العارضة على الذات بعد تقومها بالأوصاف العرضية، ومن هنا فقد انقسم مطلق الوصف لأيّ شيء إلى أوصاف ذاتية وأوصاف عرضية، وهذا حكم عقلي بدهي وضروري.

ثمّ قسّموا بعد ذلك الصفات الذاتية إلى صفات مشتركة تعمّ النوع وغيره من الأنواع، وسمّوها بالأجناس، مثل الحيوانية المشتركة بين نوع الإنسان وسائر الأنواع الحيوانية، وصفات تختصّ بالطبيعة النوعية للأشياء وتميّزها عن غيرها تمييزًا ذاتيًّا، وسمّوها بالفصول، كالناطقية المختصّة بالإنسان دون سائر الأنواع الحيوانية الفاقدة للعقل المنطقي، وبالتالي فإنّ ذوات الأنواع الطبيعية ستتركّب وتتقوّم من جنسها المشترك وفصلها المختصّ بها، كتركّب نوع الإنسان من الحيوانية والناطقية، وهذه قسمة عقلية حاصرة أيضًا.

ثمّ قسّموا الصفات العرضية كتقسيمهم للذاتية إلى عرضٍ عامٍّ يعمّ النوع وغيره، كالبياض للإنسان، وعرضٍ خاصٍّ مختصٍّ بالنوع كالكتابة للإنسان، وهذه أيضًا قسمةٌ حاصرةٌ.

كما قسّموا الأوصاف العرضيّة بنحوٍ حصريٍّ أيضًا إلى أعراض لازمة للذات، وأعراض غير لازمة ومفارقة للذات.

يقول ابن سينا في إشارة إجمالية لما ذكرناه من أنحاء الاتّصاف: «قد

تكون من المحمولات ذاتيةً، وعرضيةً لازمةً، وعرضيةً مفارقةً»[1].

وهذه الأوصاف الخمسة الكلية هي المحمولات التي يتّصف بها أي موضوع في أيّ قضية حملية، يقول الفارابي: «والمحمولات الكلّيّة البسيطة هي هذه الخمسة: جنسٌ ونوعٌ وفصلٌ وخاصّةٌ وعرضٌ، وقد يرسم الجنس أنّه أعمّ محمولين بسيطين يصلح أن يجاب بهما في جواب ما هو هذا الّذي نراه أو نحسّه في الجملة، والنوع أخصّهم، وأيضًا فإنّ الفصل هو المحمول الّذي يتميّز به النوع في جوهره عن نوعٍ آخر مشاركٍ له في الجنس، مثل الناطق الّذي يتميّز به الإنسان عن سائر الحيوانات المشاركة له في أنّه حيوانٌ، والخاصّة هي المحمول الّذي لا يوجد إلّا في نوعٍ واحدٍ فقط، مثل الضحّاك في الإنسان وحده، ومثل قولنا: منتصب القامة، وقولنا: القابل للعلم، وقولنا الّذي يمكنه أن يبيع ويشتري. فهذه كلّها توجد للإنسان وحده، والعرض هو الذي يحمل على أنواعٍ كثيرةٍ لا من طريق ما هو، مثل الأسود والأبيض، فإنّنا نقول: الإنسان أبيض والفرس أبيض والثور أبيض، وكذلك في الأسود»[2].

وهذه الأوصاف الذاتية والعرضية هي التي سيعتمدها الحكماء في

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 151.

(2) الفارابي، المنطقيات، ص 15.

تعريفهم الوصفي للأشياء في باب الحدّ والرسم كما سيأتي لاحقًا إن شاء الله تعالى، فلنجعلها نصب أعيننا إلى ذلك الوقت.

أمّا كيفية تمييز الأوصاف الذاتية عن العرضية، فقد وضع لها الحكماء معايير موضوعيةً خاصّةً نابعةً من طبيعة كونها ذاتيةً أو عرضيةً، وليس مجرّد تواضع لغوي اعتباري كما يتوهّم ابن تيميّة.

وسنشير إلى ما قاله المحقّق الطوسيّ في هذه المسألة مع تعليقنا عليه:

قال: «وقد ذكروا للذاتيّ ثلاث خاصّيّاتٍ: إحداها: أنّه لا يمكن أن يتصوّر الشيء، إلّا إذا تصوّر ما هو ذاتيٌّ له أوّلًا»[1].

ويعني به التقدّم في التصوّر؛ لضرورة تقدّم أجزاء الشيء المقوّمة له عليه في الواقع، وبحسب التحليل العقليّ النفس أمري، وإن كانت معه في الوجود الخارجيّ، فيستحيل تقدّم ذات الشيء على أجزائه المقوّمة في التصوّر، كما يستحيل تقدّمه عليها في الوجود، وهذا ما لم يفهمه ابن تيميّة بنظرته الحسّيّة السطحيّة، وهو ما سوف نشير إليه أثناء كلامه وفي موضعه الخاصّ به هناك.

وثانيها: أنّ الشيء لا يحتاج في اتّصافه بما هو ذاتيٌّ له إلى علّةٍ مغايرةٍ لذاته؛ فإنّ السواد هو لون لذاته، لا لشيءٍ آخر يجعله لونًا، فإنّ ما جعله سوادًا جعله أوّلًا لونًا.

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 152.

أي أنّ ثبوت الأوصاف الذاتيّة للذات ضروريٌّ لا يفتقر إلى علّةٍ خارجها، وهذا معنى قول الحكماء أنّ "الذاتيّ لا يُعلّل"؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ بناءً على مبدإ الهويّة البدهيّ.

وثالثها: أنّ الذاتيّ يمتنع رفعه عمّا هو ذاتيٌّ له وجودًا وتوهّمًا. وهذه الخاصّيّات إنّما توجد للذاتيّ عند إحضاره بالبال مع الشيء الّذي هو ذاتيٌّ له»[1].

أي استحالة انفكاك الذاتيّات عن الذات في الوجود أو التصوّر؛ لامتناع سلب الشي عن نفسه، وهو في غاية البداهة، وإذا تصوّرنا غير ذلك فلم نتصوّر الشيء بحقيقته.

ثمّ يؤكّد الشارح على أنّ ثبوت هذه الخواصّ الذاتيّة للذات إنّما يكون عند تصوّرها مع موضوعها في الذهن، مثل تصوّر "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ".

ثمّ استطرد الشارح بعد ذلك إلى أنّ من العوارض ما يشبه الذاتيّات في الخاصّيّة الثانية والثالثة فقط دون الأولى، وهي المسمّاة بالعوارض الذاتيّة اللازمة غير المقوّمة:

قال: «ومن اللوازم العرضيّة ما يشارك الذاتيّ في الخاصّتين الأخيرتين؛ فإنّ الاثنين مثلًا لا يحتاج في اتّصافه بالزوجيّة إلى علّةٍ

---

(1) المصدر السابق، ص 153.

غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجيّة عنه في الوجود ولا في التوهّم، إلّا أنّ الذاتيّ يلحق الشيء الّذي هو ذاتيٌّ له قبل ذاته، فإنّه من علل ماهيّته، أو نفس ماهيّته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته؛ فإنّه من معلولاته، وعلل الماهيّة غير علل الوجود»[1].

وهذا التشابه الظاهريّ في بعض الخصائص هو الّذي أوقع الشيخ ابن تيميّة في الخلط بينهما لعجزه عن التمييز العلميّ الدقيق بينهما كما أشار ابن سينا إليه هنا ... وكلٌّ ميسّرٌ لما خلق له.

هذه هي المعايير العلمية الموضوعية الواقعية لتمييز الصفات الذاتية عن العرضية، أمّا كيفية اكتسابها بالفعل وتمييزها عمليًّا من خلال مطالعة أفرادها الخارجية، فهو من المسائل الأصلية المهمّة، والتي سوف نوكلها إلى المبحث التالي والأخير في الحدّ والرسم وكيفية اكتسابهما، وهو ما غفل عنه ابن تيميّة أو تغافله، وبنى على تجاهله له أغلب انتقاداته في المقام الأوّل والثاني في نقد الحدّ.

(1) المصدر السابق، ص 152.

الفصل الرابع

الحد والرسم

سنتعرّض أوّلًا في هذا المبحث المهمّ إلى البحث عن أنحاء التعاريف غير العلمية لتتميّز عن التعريف العلمي المنطقي، ثمّ نبحث ثانيًا عن التعريف العلمي المنطقي بالحدّ والرسم وغاياتهما وبيان انحصار التعريف العلمي فيهما، ثمّ ننتقل ثالثًا بعد ذلك لبيان كيفية اكتسابهما بالتحليل والتركيب العقليين؛ ليندفع بعدها تقريبًا كلّ ما أورده الشيخ ابن تيميّة من شبهات في المقام الأوّل والثاني بحول الله ـ تعالى ـ وقوته.

1. التعاريف غير العلمية

التعريف يعني بيان معنى اللفظ، وله مراتب ودرجات تتعدّد بتعدّد مستوى البيان ونوعيته من حيث الإجمال والتفصيل والدقّة، ويمكننا تقسيمه إلى تعريفٍ إجماليٍّ غير علميٍّ وتعريفٍ علميٍّ تفصيليٍّ، وسوف نتناول فقط في هذا المبحث التعاريف غير العلميّة بحسب مراتبها البيانية، وهي التي لا تفيد المخاطب معنًى جديدًا، على أن نتعرّض للتعريف العلمي في المبحث اللاحق:

أ- التعريف اللفظي

وهو تعريف لفظٍ بلفظٍ مرادفٍ له كتعريف الليث بالأسد، كما هو في تعريف قواميس اللغة، وهو ليس بتعريفٍ علميٍّ، حيث لا يفيد المخاطب أيّ معنًى جديدٍ.

يقول الشيخ المظفر: «سبق أن ذكرنا "التعريف اللفظي"، ولا يهمّنا البحث عنه في هذا العلم؛ لأنّه لا ينفع إلّا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحقّ اسم التعريف إلّا من باب المجاز والتوسّع. وإنّما غرض المنطقي من "التعريف" هو المعلوم التصوّري الموصل إلى مجهولٍ تصوّريٍّ الواقع جوابًا عن "ما" الشارحة أو الحقيقية. ويقسّم إلى حدٍّ ورسمٍ، وكلٌّ منها إلى تامٍّ وناقصٍ»[1].

ثمّ يشير إلى مراحل التعريف فيقول:

«المرحلة الأولى تطلب فيها تصوّر معنى اللفظ تصوّرًا إجماليًّا، فتسأل عنه سؤالًا لغويًّا صرفًا، إذا لم تكن تدري لأيّ معنًى من المعاني قد وُضع، والجواب يقع لفظ آخر يدلّ على ذلك المعنى، كما إذا سألت عن معنى لفظ "غضنفر"، فيجاب: "أسد"، وعن معنى "سميدع"، فيجاب: "سيد" ... وهكذا، ويسمّى مثل هذا الجواب بالتعريف اللفظي، وقواميس اللغات هي المتعهّدة بالتعاريف اللفظية»[2].

ب- التعريف بالإشارة

كأنّ نشير إلى الشيء أو صورته في الخارج، كما في بداية التعليم الابتدائي المدرسي للأطفال، وهو أدنى مراتب التعريف، وليس تعريفًا علميًّا ذهنيًّا، بل مجرّد تعريف حسّي صوري، ومع هذا فإن الشيخ ابن

---

(1) محمدرضا المظفر، المنطق، ص 98.

(2) المصدر السابق، ص 93.

تيميّة ـ كما سنشير لاحقًا ـ يعتبر هذا التعريف الطفولي الساذج أفضل التعاريف وأوضحها، وهو كلام يناسب في الحقيقة كلّ من ارتضى الحسّ منهجًا وحيدًا لمعرفته، وكانت المحسوسات مبلغ علمه.

جـ- التعريف بالمثال

وهو ليس تعريف الشيء في نفسه بل بمصاديقه، وهو أيضًا ليس من التعاريف العلمية لأنّه لايشرح المعنى، بل يشير إلى المصداق لا غير، وهو ـ كما سيأتي ـ من التعاريف التي أشاد بها ابن تيميّة أيضًا في كتابه، واعتبره مع التعريف بالإشارة من أفضل التعاريف، وقدّمه على التعريف الحدّي العلمي.

وقد ذكر الشيخ المظفّر في كتابه قائلًا: «كثيرًا ما نجد العلماء، لا سيّما علماء الأدب. يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراده ومصاديقه مثالًا له، وهذا ما نسمّيه "التعريف بالمثال" وهو أقرب إلى عقول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها»[1].

د- التعريف بالتشبيه

وهو قريبٌ من سابقه، وليس تعريفًا علميًّا منطقيًّا أيضًا؛ لأنّه لايضيف معنًى جديدًا ولايعرّف الشيء في نفسه، وإنّما بما يشبهه من وجه، وكما يقال إنّ التشبيه يقرب من وجهٍ، ويبعد من وجوهٍ كتعريف المعقول بالمحسوس.

---

(1) المصدر السابق.

يقول الشيخ المظفّر: «التعريف بالتشبيه هو أن يُشبّه الشيء المقصود تعريفه بشيءٍ آخر لجهةٍ شبهٍ بينها، على شرط أن يكون المشبه به معلومًا عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه، ومثاله تشبيه الوجود بالنور وجهة الشبه بينهما أنّ كلًّا منهما ظاهرٌ بنفسه مُظهِرٌ لغيره»[1].

2.التعريف العلمي (الحد والرسم)

التعريف العلمي هو الذي يشرح معنى اللفظ ويضيف إليه معنًى جديدًا.

وهذا المعنى الجديد إمّا أن يكون من الأوصاف الذاتية المقوّمة لذات الشيء وماهيته مثل جنسه وفصله، أو من الأوصاف العرضية اللاحقة لذاته من العوارض العامّة والخاصّة كما ذكرنا سابقًا.

والأوصاف الذاتية تحكي بطبيعتها عن حقيقة الشيء في نفسه التي بها هو هو، والتي ينتفي بانتفائها، على خلاف الأوصاف العرضية التي تحكي عن أحوال الشيء التي تلحقه وتعرضه في وجوده، ولا ينتفي بانتفائها لكونها غير داخلةٍ في حقيقته، وهذا حكم عقلي ضروري بدهي.

وإذا كان التعريف العلمي هو البيان التفصيلي لمعنى الاسم، فإنّ

---

(1) المصدر السابق، ص 102.

الغاية من هذا البيان إمّا أن تكون معرفة الشيء وتصوّره في نفسه وحقيقته، وهذه الغاية لا تتحقّق إلّا باستعمال المعاني الذاتية المقوّمة للشيء، وهو المسمّى عند الحكماء بالتعريف الحدّي، أو تكون الغاية هي تمييز الشيء عن غيره، وهذه الغاية تتحقّق باستعمال الصفات العرضية للشيء، وهو المسمّى عند الحكماء بالتعريف الرسمي.

قال ابن سينا في بيان الحدّ: «الحدّ قولٌ دالٌّ على ماهيّة الشيء، ولا شكّ في أنّه يكون مشتملًا على مقوّماته أجمع، ويكون لا محالة مركّبًا من جنسه وفصله؛ لأنّ مقوّماته المشتركة هي جنسه، والمقوّم الخاصّ فصله»[1].

وقال في بيان الرسم: «أمّا إذا عرّف الشيء بقولٍ مؤلّفٍ من أعراضه وخواصّه التي تخصّه جملتها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشيء برسمه»[2].

وبما أنّ التعريف العلمي الذي يشرح معنى الاسم ويضيف إليه معنًى جديدًا هو التعريف الوصفي وليس الإشاري أو المثالي أو التشبيهي، وأوصاف الشيء منحصرة في صفاته الذاتية والعرضية كما ذكرنا سابقًا، فينحصر التعريف العلمي في التعريف الحدّي والرسمي بالضرورة العقلية.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 205.

(2) المصدر السابق، ص 210.

وبهذا البيان يسقط عمود خيمة المقام السلبي الأوّل الذي أقامه ابن تيميّة في ادّعائه عدم انحصار العلم التصوّري في الحدّ والرسم المنطقيين.

والتعريف الحدّي إذا استوفى كلّ الصفات الذاتية في الشيء المحدود، سُمّي بالحدّ التامّ، كتعريف الإنسان بأنّه "جسمٌ نامٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة ناطقٌ" على نحو التفصيل أو "حيوانٌ ناطقٌ" على نحو الإيجاز، وإن لم يستوف ذلك سُمّي بالحدّ الناقص كتعريفه بأنّه "جسمٌ ناطقٌ".

وأمّا التعريف الرسمي بالعرضيات المحضة أو المقترنة ببعض الذاتيات، إن تميّز به الشيء عن كلّ الأنواع الأخرى سُمّي بالرسم التامّ، كتعريف الإنسان بأنّه "حيوان كاتب"، وإن تميّز به عن بعضها دون بعض آخر سُمّي رسمًا ناقصًا، كتعريفه بأنّه "حيوانٌ ماشٍ".

وفي ختام هذا البحث ينبغي التنويه على أمرٍ مهمٍّ قد غفل عنه الكثير، والتبس على الشيخ ابن تيميّة، وهو أنّ التعريف الحدّي الحقيقي إنّما يكون للأنواع البسيطة الخارجية مثل الأعراض والعقول المجرّدة عند الفلاسفة، والتي تكون مركّبةً فقط في التحليل العقلي، وهذا ما يقصده الحكماء من أنّ الحدّ هو للمركّبات العقلية المحضة، أي المركبة في الأذهان، والبسيطة في الأعيان.

قال ابن سينا: «وما لم يجتمع للمركّب ما هو مشتركٌ وما هو خاصٌّ لم يتمّ للشيء حقيقته المركّبة، وما لم يمكن للشيء تركيبٌ في

حقيقته لم يكن أن يدلّ عليه بقول، وكلّ محدود مركّب في المعنى»[1].

وقد علّق الشارح الطوسي على هذا الكلام بقوله:

«واعلم أنّ الشيء الذي يراد تعريفه، يكون: إمّا بسيطًا وإمّا مركّبًا. والتركيب: إمّا أن يكون في العقل فقط، وإما أن يكون في العقل وخارجه، والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل، ويختص بأن يكون كلّ واحدٍ من المركّب وأجزائه مقولًا بالمواطأة على الباقية، والتركيب الخارجي قد يكون من أشياء ملتئمةٍ شيئًا واحدًا، كالآحاد في العدد، وكالهيولى والصورة في الجسم أو غير ملتئمةٍ شيئًا واحدًا، كالسواد وغيره في البلقة. أو من شيءٍ وما يحلّ فيه كالجسم والسواد، في الأسود. أو من شيء وإضافته إلى غيره، كالرجل والأبوّة في الأب. وقد يكون على أنحاء غير ذلك ممّا يطول ذكرها، وكلّ مركّب خارج العقل مركب في العقل، ولا ينعكس، ولكلّ قسم من هذه الأقسام تعريف يخصّه، وأمّا البسائط فلا تعرف بالحدود، بل بالرسوم وما يجري مجراها، وأمّا المركّبات العقلية، فهي التي تحدّ بالحدود التامّة المذكورة، وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل، وأمّا المركّبات الباقية، فحدودها مؤلّفة من حدود بسائطها إن كانت ذوات حدود، وإلّا فمن رسومها»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 206.

(2) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 205.

فالحاصل أنّ التعريف الحدّي بالجنس والفصل إنّما يكون أوّلًا وبالذات للمركّبات العقلية المحضة، وهي البسائط الخارجية، وأمّا المركّبات الخارجية كالجسم المؤلّف من مادّة وصورة فحدودها مؤلّفة من حدود بسائطها، وأمّا البسائط العقلية كالأجناس العليا والفصول البسيطة، فتُعرّف بالرسوم المميّزة لا غير.

3. كيفية اكتساب الحد

هذا هو البحث الأخير من مباحث الحدّ والرسم، والذي لم يبحثه أكثر المناطقة في المنطق الصوري، وبحثه بعضهم في صناعة البرهان.

وفي الحقيقة أنّ أكثر البيانات التي أوردها المناطقة في اكتساب الحدّ ـ مع صحّتها وموضوعيتها ـ هي بيانات موجزة جدًّا، ولا تخلو من نقص وإبهام، وإن اتّفقوا جميعًا على اعتماد طريقة "التركيب" تبعًا لما هو المشهور عن المعلّم الأوّل أرسطو، وربما كان هذا هو السبب الذي دفع الشيخ ابن تيميّة إلى توهم عدم وجود طريقة علمية موضوعية لاكتساب الحدود.

وسوف نستعرض أوّلًا ما قاله بعض المناطقة حول هذا الموضوع، ثمّ نطرح الطريقة المختارة لدينا بنحو تفصيلي، بحيث تندفع به ما أورده حولها ابن تيميّة من تشكيكات:

قال الخواجة نصير الدين الطوسي: «ولا يكتسب الحدّ بالبرهان؛ لأنّ المقوّمات لا يلحق بعلل غير أنفسها؛ ولذلك تكون واضحةً

بذواتهما، فلا وسط أوضح منها، بل بتركّب الذاتيات المقوّمة على ترتيبها الطبيعي وإيراد الفصول المحصلة لوجود أجناسها أجمع. وينتفع في ذلك بتحليل الشيء إلى ذاتياته حتّى ينتهي إلى أعلى الأجناس وفصولها المقسّمة، وبقسمته إلى جزئياته وأجزائه حتّى يعرف ما من شأنه أن يلحقه»[1].

قال العلّامة الحلّيّ في شرحه: «لما منع من اكتساب الحدّ بالبرهان ذكر الكاسب له، وهو تركيب الذاتيات المقومة على ترتيبها الطبيعي، بأن يقدّم الأعمّ على الأخصّ كما هو متقدّمٌ عليه بالطبع، كما تقول: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، ويكتسب الحدّ أيضًا بإيراد الفصول المحصّلة لوجود الأجناس أجمع، القريب منها والبعيد والمتوسّط»[2].

والملاحظ على هذا البيان وشرحه أنّه لم يبيّن كيفيّة اكتشاف الأجناس والفصول المتعدّدة للشيء وتحصيلها، بل تعرّض فقط لكيفيّة ترتيبها، فهو مجرّد بيانٍ صوريٍّ.

وقال العلّامة الساوي: «فإذا تزيّفت هذه الطرق كلّها فلنبيّن طريق اقتناص الحدّ وهو طريق التركيب، وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم من جملة المحدود، سواءٌ كان المحدود جنسًا أو نوعًا، ونتعرف المقولة التي هي واقعة فيها من جملة

---

(1) الحلي، الجوهر النضيد، ص338.

(2) المصدر السابق، ص 340.

المقولات العشر، ولا تكتفي بشخص واحد، بل إن كان المحدود جنسًا التقطا أشخاصًا مع أنواعٍ واقعةٍ تحته، أو كان نوعًا قصدنا إلى عدّةٍ من أشخاصه وتأخذ جميع المحمولات المقوّمة لها التي هي تلك المقولة من الأجناس، وما هو كالأجناس والفصول أو فصول الأجناس ... ثمّ تأخذ الأعمّ ونردفه بالخاصّ القريب مقيّدًا به على ما عرفت التقييد، ونجتهد في الاحتراز من التكرار ... فإذا جمعت هذه المحمولات على هذا الوجه نازلًا من الأعمّ إلى الأخصّ، ووجدتها مساويةً للمحدود في الحمل والمعنى، كان القول المؤلّف منها دالًّا على كمال حقيقة الشيء، وهو الحدّ»[1].

وهو مع كونه أكثر تفصيلًا، إلّا أنّه يُلاحظ عليه نفس الإشكال، حيث اعتني ببيان الجانب الصوريّ دون المادّيّ.

والآن نتعرّض للبيان المعتمد عندنا، والذي يجمع بين البعد المادّي والصوري في اكتساب الحدّ عن طريق التجربة الحسّيّة العقلية على الأفراد المحسوسة للأنواع الخارجية وأفرادها المعقولة؛ من أجل اكتشاف العناصر الذاتية للحدّ وتمييزها عن غيرها من العرضيات أوّلًا، ثمّ تركيبها ثانيًا بعد ذلك على الترتيب العقلي المنطقي من الأعمّ إلى الأخصّ، وهو يمرّ بخطوات تدريجية متتالية ومترابطة ينبغي التوجّه إليها بدقّة، وهو بيان بديع وجديد من حيث

---

(1) الساوي، البصائر النصيرية، ص 444.

التفصيل، وغير مسبوق بنظير في الكتب المنطقية، وسنأخذ نوع الإنسان بوصفه مثالًا واقعيًّا على كيفية انتزاع حدّه المنطقي:

- **الخطوة الأولى**: هو تكرار مطالعة العقل للأفراد المتخيّلة المنتسبة لأنواع متعدّدة في الخارج، والتي كان الحسّ قد انتزعها من الأفراد الخارجية المتنوّعة، ثمّ احتفظ بها في مخزن الخيال، مثل أفراد الإنسان وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات مثلًا.
- **الخطوة الثانية**: فصل الأفراد المتشابهة بحسب الصورة والشكل الخارجي والتي غالبًا ما يجمعها نوع واحد، كأشخاص الإنسان المنتصب القامة مثلًا، وفرزها عن الأفراد المباينة لها في جوهر الصورة كسائر الأنواع الحيوانية والنباتية والجمادية الأخرى.
- **الخطوة الثالثة**: التجريد العقلي التلقائي لأفراد النوع الإنساني المتخيّلة المتشابهة عن عوارضها المادّية التي تتعلّق بها الإشارة الحسّيّة، لتتحوّل من مجرّد صور متخيّلة إلى أفراد كلّيّة معقولة تتمتّع بصفات كلّيّة متعدّدة، مثل أوصاف أحمد وحسن وحسين و...، وهذه العملية التجريدية التحويلية تتمّ بنحو تلقائي وبدون تفكير، وهي من خصائص العقل الإنساني.
- **الخطوة الرابعة**: تكرار مطالعة أمثال هذه الأفراد المعقولة المتعدّدة والتي انتزعها وجرّدها العقل في الخطوة الثالثة من الأفراد المتخيّلة، وذلك في أزمنة وأماكن متعدّدة، وتحت ظروف وأحوال مختلفة، والتي سيدرك العقل من خلالها صنفين من الصفات، صفاتٍ أساسيةً ثابتةً مشتركةً لا تتغيّر من فرد إلى فرد، ولا تتبدّل تحت كلّ الأحوال

المختلفة، كطبيعة الجسم والشعور والحركة الإرادية والتفكير الذهني بين أفراد الإنسان، وصفاتٍ أخرى تتغيّر وتختلف باختلاف الأفراد والأحوال، كألوانها وأشكالها وأصواتها ولغاتها وثقافاتها.

- **الخطوة الخامسة**: يُحدس العقل عندها بقوّته التحليلية أنّ الصنف الأوّل من الصفات الثابتة واللازمة نابعٌ من ذوات هذه الأفراد المتعدّدة، ومن طبيعتها النوعية الأصلية المشتركة، وهذا هو سرّ ملازمتها للأفراد المختلفة تحت الظروف المتغيّرة، فهي باقية ببقاء الذات، ويسمّيها بالصفات الذاتية، وأمّا الصنف الثاني من الصفات المتغيّرة بتغيّر الأفراد والأحوال، فهي خارجة عن ذوات هذه الأفراد وطبيعتها النوعية المشتركة، وعارضة عليها بنحو اتّفاقي راجع إلى خصوصيتها واستعداداتها الشخصية وبيئتها الخاصّة، ويسمّيها بالصفات العرضية.

ففي نهاية هذه الخطوة يتمكّـن العقل من تمييز الصفات الذاتية عن العرضية بقوّته الحدسية بعد تكرار المشاهدات الحسّية والعقلية لأفراد متعدّدة تحت ظروف مختلفة.

- **الخطوة السادسة**: يعيد العقل النظر في نفس هذه الصفات الذاتية المنتزعة فيجدها مع اشتراكها في الثبات واللزوم على نحوين، نحوٍ ينتزع من الذات في نفسها دون لحاظ أيّ معنًى خارجها، ويسمّيها بالصفات الذاتية المقوّمة لها، مثل الجسم والشعور والتفكير، وصفات أخرى تُنتزِع من الذات من حيث

قياسها إلى معنًى خارج عنها، ويسمّيها بالعوارض الذاتية اللازمة والمعلولة للذات كما ذكرها ابن سينا سابقًا، مثل قوّة الضحك للإنسان التي تنتزع منه من حيث هو متعجّب، أو مثل الزوجية للأربعة التي تُنتزع منها من حيث هي منقسمة إلى متساويين.

- **الخطوة السابعة:** يقوم العقل بعد ذلك بالتجربة السابقة نفسها من تكرار الملاحظات الحسّية والمشاهدات العقلية لأفراد متشابهة من أنواعٍ أخرى كالطيور أو الزواحف أو السباع، أو الأنواع النباتية والجمادات المختلفة، لانتزاع صفاتها الذاتية وتمييزها عن صفاتها العرضية، واستخلاص طبائعها النوعية.
- **الخطوة الثامنة:** في هذه الخطوة يوسّع العقل من مساحة قدرته التحليلية من أجل ترتيب الصفات الذاتية التي حصّلها للأنواع المختلفة بلحاظ العموم والخصوص، ويقوم بالمقارنة هذه المرّة ليس بين الأفراد المتشابهة لنوع واحد، بل بين الأنواع المتشابهة نسبيًّا في صفاتها الذاتية، والتي اكتشفها من خلال الخطوة السابعة، في حركة صعودية يكتشف من خلالها الصفات الذاتية العامّة المشتركة بين الأنواع المختلفة الأقرب فالأقرب، حيث يبدأ بمقارنة النوع الإنساني مع الأنواع الحيوانية؛ ليكتشف أنّها تشترك في كونها أنواعًا حيّةً تتمتّع بالشعور والحركة الإرادية، ولكن يتميّز عنها الإنسان بقدرته العقلية التفكيرية، ثمّ يقارن بين الأنواع الحيوانية بما فيها الإنسان مع الأنواع النباتية، فيجد

أنّها تشترك معها في صفة النموّ اللازم لها، وتتميّز عنها بكونها حيّةً ذات شعور وحركة إرادية، ثمّ يقارن مرّةً أخرى بين الأنواع الحيوانية والنباتية من جهة مع الأنواع الجمادية، فيجد أنّها تشترك معها في الجسمية، وتنفصل عنها بكونها ناميةً.

- **الخطوة التاسعة**: بعد الفراغ من عملية تحليل الصفات الذاتية للإنسان ومقايستها مع الأنواع الأخرى في هذا العالم، واكتشاف الصفات الذاتية المشتركة معها والمتباينة عنها، يقوم بعملية التركيب المنطقي بين هذه الصفات الذاتية في الإنسان على نحو مترتّب، بدءًا من أعمّ الصفات الذاتية المشتركة بين الإنسان وسائر الأنواع كالجسمية هنا، ويسمّيها بالجنس العالي، ثمّ الأخصّ منها كالنموّ، فالأخصّ كالشعور والحركة الإرادية، ويسمّيها بالفصول المتوسّطة، ثمّ يضمّها لما فوقها من الأجناس؛ ليحصّل الأجناس والأنواع المتوسّطة، إلى أن ينتهي لأخصّ الصفات الذاتية التي تختصّ بالنوع الإنساني، وتفصله عن سائر الأنواع، ويسمّيها بالفصل الأخير، وهي القوّة العاقلة أو الناطقة باصطلاح الحكماء.

وبانتهاء التركيب المنطقي للصفات الذاتية من الأجناس والأنواع العالية والمتوسّطة مع الفصل الأخير، يتشكّل حدّ الإنسان التامّ بنحو تفصيلي على النحو التالي، وهو كونه "جسمًا ناميًا حسّاسًا متحرّكًا بالإرادة ناطقًا".

ويمكن بعد ذلك إيجاز هذا الحدّ التفصيلي بنحو إجمالي مختصر بحسب ما تيسّر من الألفاظ اللغوية المستعملة في نظام اللغة، فيعبّر عن الحدّ بنحو مختصر، وهو كونه "حيوانًا ناطقًا".

- **الخطوة العاشرة**: بعد اكتساب الحدّ من الخطوات السابقة، يقوم العقل بإعادة اختبار صحّة تحصيله له، بإعادة مقايسته مع المحدود من كلّ ما يرد إلى الذهن من أفراده المعقولة المتماثلة بنحو متكرّر، فيجد انطباق هذا الحدّ مع ذواتها وحقائقها المقولة بنحوٍ متساوٍ، كانطباق حدّ الإنسان وهو "الحيوان الناطق" على ذوات زيدٍ وعمرٍو وبكرٍ و...، ويدرك في الوقت نفسه تقدّم أجزاء هذا الحدّ عليه في التصوّر، وكذلك تقدّم الذات المحصّلة على أفرادها، واستحالة انفكاك هذه الصفات الذاتية عن ذواتها سواءٌ في التصوّر أو الوجود، وأنّه بانتفائها تنتفي الذوات وحقائق الأفراد، فيجدها في النهاية قد استوفت شروط الصفات الذاتية المعقولة، وتيقّن من انطباق الحدّ المكتسب على الأفراد المحدودة.

وأمّا ما تبقى من الصفات غير الذاتية المقوّمة، فهي الصفات العرضية سواءٌ كانت لازمةً أو مفارقةً، وبانتهاء تصنيف الصفات الذاتية والعرضية يتمكّـن العقل بسهولة من اقتناص الحدّ والرسم بأقسامهما التامّة والناقصة.

ولعلّ هذا البيان التفصيلي هو الذي أشار إليه أحد المحقّقين عن

المعلم الأوّل أرسطو إجمالًا بقوله: «عند أرسطو الكلّيّ ـ وهو الصورة أو النوع ـ مفهومٌ تدركه النفس بالحدس متى تكرّرت لديها مطالعة الجزئيّ الّذي يتّصل به»[1].

وإلى هنا ينتهي هذا البحث المهمّ في كيفية اكتساب العقل للحدّ والرسم بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ، ومعرفة مدى انطباقه على المحدود، وبانتهائه ينتهي كلّ ما أردنا بيانه من مقدّماتٍ تأصيليةٍ قبل الدخول في نقض ما أورده الشيخ ابن تيميّة من شبهات على الحدّ في المقام الأوّل والثاني بحول الله ـ تعالى ـ وقوّته.

---

(1) ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأوّل، ص 35.

الفصل الخامس

نقض شبهاته السلبية على الحد

❖ **قال ابن تيميّة**: «المقام الأوّل السلبيّ: في قولهم: "إنّ التصوّرات غير البدهيّة لا تنال إلّا بالحدّ"»[1].

○ **أقول**: لم يعتمد الشيخ ابن تيميّة فيما أورده من وجوه كثيرة في هذا المقام السلبي في نقده للحدّ المنطقي على عقله الفطري، أو على ما استنبطه من نصوص الكتاب والسنّة، ولا حتّى على بيانات نُظّار المسلمين من السلف الصالح، بل اعتمد على شبهات الشكّاكين والسفسطائيين اليونانيين الوثنيين التي أثاروها في القرون السالفة قبل الميلاد للتشكيك في إمكان المعرفة البشرية، وإبطال التعليم والتعلّم.

يقول الدكتور سامي النشار ـ وهو من أكبر المدافعين عن الشيخ ابن تيميّة ـ عن هذا المقام الأوّل:

«فوجّه ابن تيميّة نحو نقده إحدى عشرة حجّةً استمدّها من الشكّاك اليونانيّين من ناحيةٍ، ومن السوفسطائيّين من ناحيةٍ أخرى، وليس فيها ـ فيما يرجح ـ أيّ إبداعٍ، بل يكاد يكون فيها متابعةٌ للشُكّاك في جوهر الفكر أحيانًا وفي عبارتهم أحيانًا أخرى، أمّا متابعة ابن تيميّة للشُكّاك في جوهر فكرة نقدهم للمنطق

---

(1) ص 49.

الأرسطاليسيّ، فهو أنّه يقيم هذا النقد كما أقامه الشكّاك من قبل على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبيّة كلّ شيءٍ، فتلك مسائل وضعها السوفسطائيّون وتعارفوا عليها، ثمّ صاغها الشكّاك في مذهبٍ منهجيٍّ، أمّا متابعة ابن تيميّة للشكّاك في عبارتهم وأمثلتهم فيبدو في بعض الحجج، وقد أشرنا إلى وجود هذه الحجج في المصادر الأوروبّيّة الّتي وصلتنا عن الشكّاك»[1].

وذكر أيضًا بعد استعراضه لهذه الحجج الإحدى عشرة:

«إنّنا لا نجد شيئًا جديدًا في هذه الحجج الإحدى عشرة، يكاد يصطنع ابن تيميّة حجج السوفسطائين والشكّاك، تلك الحجج الّتي نقلت إلى العالم الإسلاميّ كما بيّنّا من قبل ... ولذلك تبدو حجج ابن تيميّة الّتي ذكرناها غريبةً عن الروح الإسلاميّة»[2].

ثمّ أشار أيضًا إلى المصادر التي اعتمد عليها ابن تيميّة في نقده للحدّ المنطقي بقوله:

«إنّ مصادر ابن تيميّة في هذا الجانب هم السوفسطائيّون والشكّاك اليونانيّون، ولا يذكر ابن تيميّة أسماءهم، ولا يشير إليهم على الإطلاق، ومن المؤكّد أنّ ابن تيميّة اطّلع على آراء الشكّاك

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 187.

(2) المصدر السابق، ص 191.

والسوفسطائيّين، إمّا في كتب المتكلّمين وإمّا في كتب الشرّاح الإسلاميّين للفلسفة اليونانيّة»[1].

ونحن نورد هنا بعض ما يسمّى بالحجج العشر لأنيسيديموس (Aenesidemus) السفسطائي المشهور؛ ليتبيّن مدى تأثّر ابن تيميّة به في نظرته النسبية.

قال أنيسيديموس:

1ـ «أنّ اختلاف الأعضاء الحاسّة في الحيوان والإنسان يستتبع أنّ لكلّ نوع إحساساته الخاصّة ... إذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرَك بالحواسّ: إنّه يبدو لنا كذا لا أنّه كذا في ذاته؛ إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أنّ إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان.

2ـ أنّ اختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الاختيار؟

3ـ أنّ الحواسّ تتعارض بإزاء الشيء الواحد؛ فالبصر يدرك بروزًا في الصورة واللمس يدركها مسطّحةً، والرائحة اللذيذة للشمّ مؤذيةٌ للذوق.

4ـ أنّ إدراكات الحسّ الواحد تختلف باختلاف الظروف من سنٍّ

---

(1) المصدر السابق، ص 201.

وصحّةٍ ومرضٍ ونومٍ ويقظةٍ وانفعالٍ وهدوءٍ وغير ذلك؛ فمثلًا العسل يبدو مرًّا في الحمّى وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان.

5ـ أنّ الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرةً ثابتةً، فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرةً متحرّكةً، والبرج المربّع يبدو مستديرًا عن بعد، وتبدو العصا منكسرةً في الماء مستقيمةً خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلًا في الشمس ساطعًا في الظلام.

6ـ اختلاف العادات والقوانين والآراء؛ فالمصريون يحنّطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب يلقونهم في المستنقعات، ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني كلّ ذلك، واختلافات الأديان ومذاهب الفلاسفة وقصص الشعراء معلومة للجميع، إذن فكلّ ما نستطيع أن نقوله إنّ الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا أي ما بدا أو يبدو لهم حقًّا لا الحقّ في ذاته»[1].

وقد سبق وأن أشرنا إلى هذه العلاقة المنهجية بين الشيخ ابن تيميّة وبين السفسطائيين والشكّاكين في مبحث "المنهج المعرفي لابن تيمية" من المقدّمات التمهيدية، فراجع هناك.

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 280.

والآن نعود لاستعراض شبهات الشيخ ابن تيميّة السلبية على الحدّ:

❖ **قال ابن تيميّة**: «أحدها: أن يقال: لا ريب أنّ النافي عليه الدليل إذا لم يكن نفيه بديهيًّا، كما أنّ على المثبت الدليل، فالقضيّة سواء كانت سلبيةً أو إيجابيةً ـ إذا لم تكن بديهيةً ـ فلا بدّ لها من دليل، وأمّا السلب بلا علم فهو قول بلا علم، فقول القائل: "إنّه لا تحصل هذه التصوّرات إلّا بالحدّ قضية سالبة، وليست بديهيةً. فمن أين لهم ذلك، وإذا كان هذا قولًا بلا علم كان في أوّل ما أسّسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساسًا لميزان العلم ولما يزعمون أنّه "آلة قانونية تعصم مراعائها الذهن أن يزلّ في فكره"»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: أنّه لولا اطّلاع الشيخ ابن تيميّة على صناعة المنطق الأرسطي وانتفاعه بها ما استطاع أن يتكلّم بهذا النحو من البيان المرتّب المتماسك في صورته، من انقسام العلم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، وإلى بدهيٍّ لا يفتقر إلى دليلٍ، ونظريٍّ يفتقر إليه، وانقسام القضيّة إلى موجبة وسالبة، وافتقار كلٍّ من الحكم الإيجابي والسلبي إلى دليل على حدٍّ سواءٍ، وغير ذلك من البيانات المنطقية كما سيأتي لاحقًا في مباحث كتابه، فليس هذا اللسان العلمي المدرسي اليوناني هو لسان

---

(1) ص 49.

علماء السلف الصالح من الصحابة أو التابعين لهم بإحسان، والذي يدّعي ابن تيميّة بكل فخر اقتداءه بهم وانتسابه لهم وانتماءه إليهم، ولكن هذا ـ للأسف ـ هو حال أكثر المخالفين للمناطقة في الماضي والحاضر؛ إذ يأكلون على موائدهم، ثمّ يكفرون بنعمتهم.

ثانيًا: أنّ انحصار اكتساب التصوّرات بنحو علمي في الحدّ والرسم ليس قولًا بلا علم، بل هو حكم عقلي ضروري ـ كما سبق وأن بيّنّا في المقدمات السالفة ـ لانحصار الصفات التي تتّصف بها الأشياء في صفاتها الذاتية والعرضية، وبالتالي فتصوّر الأشياء بحقائقها منحصر في التعريف بصفاتها الذاتية، وهو التعريف الحدّيّ، وتصوّرها بما يميّزها فقط عن غيرها منحصر في التعريف الرسمي، وهذا ما جهله أو غفل عنه ابن تيميّة، فيكون هو الذي أسّس بنيانه النقدي على القول بلا علم.

ثالثًا: أنّ انحصار التصوّرات في الحدّ والرسم ليس له أدنى علاقة بكون المنطق آلةً قانونيةً عاصمةً للذهن من الخطإ، وإنّما هو كذلك ـ كما بيّنّا ـ لقيامه على أسس ومبادئ عقلية موضوعية بدهية واضحة في ذاتها، ونابعة من الفطرة الإنسانية، وليس قائمًا على الظنون والاستحسانات والقيل والقال والإجماع والشهرة.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الثاني: أن يقال: الحدّ يراد به نفس المحدود، وليس هذا مرادهم هنا، ويراد به القول الدالّ على ماهية المحدود، وهو مرادهم هنا، وهو تفصيل ما دلّ عليه

الاسم بالإجمال، فيقال: إذا كان الحدّ قول الحادّ، فالحادّ إمّا أن يكون قد عرّف المحدود بحدٍّ، وإمّا أن يكون عرفه بغير حدٍّ، فإنّ كان الأوّل، فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأوّل وهو مستلزمٌ للدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتّفاق العقلاء. وإن كان عرّفه بغير حدٍّ بطل سلبهم، وهو قولهم "إنّه لا يعرف إلّا بالحدّ"»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: اعتمد ابن تيميّة هنا في إبطال انحصار التصوّر بالحدّ على مصطلحي الدور والتسلسل اللذين كان يفرط الشكّاكون والسوفسطائيون اليونانيون في استعمالهما لإثبات امتناع العلم وإبطال التعليم والتعلّم، وهما في الوقت نفسه من البدهيات العقلية الضرورية التي ينكر ابن تيميّة إطلاقها ويقول بنسبيتها كما نقلنا عنه في السابق.

ثانيًا: أنّ امتناع الدور والتسلسل ليس لاتّفاق العقلاء عليها؛ لأنّ اتّفاقهم ليس بحجّة منطقية عقلية، بل لاستلزامهما اجتماع النقيضين الممتنع بذاته، فيكون ابن تيميّة قد خلط بين البحث الفقهي النقلي والبحث المنطقي العقلي.

---

(1) ص 49.

ثالثًا: إذا كان مقصوده من قوله: "إنّ الحدّ قول الحادّ" هو أنّ القول محصِّلٌ لمعنى الحدّ، بحيث يكون الحدّ محصِّلًا للحدّ، ويستلزم الدور والتسلسل، فليس بصحيحٍ، وإذا كان قصده أنّ القول يدلّ على معنى الحدّ بالدلالة الوضعية اللفظية فصحيح، ولكن حينها لن يكون القول مُحصِّلًا لمعنى الحدّ لضرورة تأخّر الدالّ عن المدلول، ويكون معنى الحدّ حينئذٍ مُحصَّلًا بتحليل العقل وتركيبه ـ كما سبق وأن بيّنّا ـ ولا يلزم حينها الدور أو التسلسل.

فالحاصل أنّ الحادّ يكتسب معنى الحدّ بالعقل، ويبيّنه للمخاطب بالقول الدالّ على المعنى المعقول بالدلالة الوضعية اللفظية، وبهذا تندفع شبهة ابن تيميّة بكلّ وضوح.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الثالث: أنّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلّمٍ بحدٍّ منطقيٍّ، ولا تجد أحدًا من أئمّة العلوم يتكلّم بهذه الحدود، لا أئمّة الفقه، ولا النحو، ولا الطبّ، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنّهم يتصوّرون مفردات علمهم، فعُلم استغناء التصوّر عن هذه الحدود»[1].

---

(1) ص 49.

○ **أقول**:

أوّلًا: هذا من مصاديق الأسلوب الخطابي التهويلي المغالطي ـ الذي سبق وأن أشرنا إليه ـ والذي يُفرط ابن تيميّة في استعماله في هذا الكتاب لكسب التأييد الوهمي المزيَّف لآرائه، وهو نفس أسلوب الشكّاكين في تمرير شبهاتهم، وقد سبق وأن رددنا عليه سابقًا عندما ادّعى أنّ جميع عقلاء بني آدم قد حرّروا علومهم بدون المنطق اليوناني، فراجع هناك.

ثانيًا: بعد بيان انحصار اكتساب العلم التصوّري في الحدّ والرسم، وانحصار تصوّر حقائق الأشياء في الحدّ، يتبيّن بطلان قوله: "فعلم استغناء التصوّر عن هذه الحدود".

ثالثًا: أنّ المرء ليتعجّب من جرأته على هذا الكلام عندما يقول: "ولا تجد أحدًا من أئمّة العلوم يتكلّم بهذه الحدود"، وتقوّله على كلّ العلماء من الفقهاء والأدباء والأطبّاء والمهندسين بأنّهم لم يعتمدوا على الحدّ المنطقي في تصوّراتهم وبياناتهم العلمية! فهل اكتفوا يا تُرى في بيان اصطلاحاتهم العلمية في كتبهم بالإشارات والتمثيلات الصورية الساذجة؟!

أليس تعريف النحاة للكلمة بأنّها "اللفظ الدالّ على المعنى" هو تعريف بالجنس والفصل، ثمّ تقسيمهم المنطقي للكلمة إلى اسم وفعل وحرف، ثمّ تعريفهم للاسم بأنّه "اللفظ الدالّ على معنى في نفسه غير

مقترن بالزمان" والفعل بأنّه "اللفظ الدالّ على معنًى في نفسه مقترن بالزمان"، والحرف بأنّه اللفظ الدالّ على معنًى في غيره" هي كلّها تعريفات حدّية بالأجناس والفصول الذاتية لمفهوم الكلمة، أليس تعريف الفقهاء للصيام بأنّه "إمساكٌ عن المفطرات من طلوع الشمس إلى غروبها"، وكذلك تعريفهم للصلاة والزكاة والنكاح والطلاق والربا هي تعاريف منطقية بالجنس والفصل أو ما يقوم مقامهما. نعم، في علوم اعتبارية كهذه لا ماهية حقيقية لموضوعاتها يكون الحدّ والرسم للمفهوم (تعريفًا اسميًّا) وليس للماهية.

وهل تعريف الفيزيائيين للزمان بأنّه مقدار الحركة، وتعريف المهندسين المثلّث بأنّه سطح يحيط به ثلاثة أضلع وما إلى ذلك هي تعريفات بالإشارة الحسّيّة والتمثيل؟!

❖ **قال ابن تيميّة**: «الرابع: أنّه إلى الساعة لا يعلم الناس حدًّا مستقيمًا على أصلهم، بل أظهر الأشياء "الإنسان" وحدّه بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة. وكذلك حدّ الشمس، وأمثال ذلك. حتّى أنّ النحاة لما دخل متأخّروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعةً وعشرين حدًّا، وكلّها معترضٌ عليها على أصلهم.

وعامّة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطبّاء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترَضة على أصلهم؛ وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلًا، بل منتفيًا، فلو كان تصوّر الأشياء موقوفًا على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصوّر الناس شيئًا من هذه

الأمور، والتصديق موقوفٌ على التصوّر، فإذا لم يحصل تصوّرٌ لم يحصل تصديقٌ، فلا يكون عند بني آدم علمٌ في عامّة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»[1].

○ **أقول**: هذا تكرار للإشكال السابق في زعمه باستغناء العلماء عن الحدود في تصوّراتهم، ولكنّه أضاف إليه وقوع الاختلاف في الحدود، وفيه:

أوّلًا: أنّ الشيخ ما لبث أن ناقض نفسه في هذا الوجه، حيث كان قد ذكر في الوجه السابق له مباشرةً أنّ جميع العلماء لم يعتمدوا على الحدود في علومهم، وهو يقول هنا إنّ النحاة ذكروا للاسم بضعةً وعشرين حدًّا، وإنّ سائر العلماء من الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء والأطبّاء و... قد استعملوا الحدود في كتبهم، وإنّها قد وقع الخلاف حولها، إذن فهو لا يدري إلى أين يذهب، والمهمّ عنده هو تكثير الاعتراضات بأيّ شكل، ولو كان متناقضًا فيها.

ثم إنّ وقوع الاختلاف في الحدود لا يعني بطلانها، كما أنّ وقوع الاختلاف في الأديان والمذاهب والتشريعات لا يعني ذلك، فكان عليه أن يبحث عن دليلٍ علميٍّ لإبطالها، ومن الواضح هنا أيضًا تقليده للشكّاك والسفسطائيّين في الاحتجاج باختلاف العلماء على إبطال العلم.

---

(1) ص 50.

ثانيًا: أنّ التشكيك في سائر الحدود العلمية بقوله: "وعامّة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطبّاء ... معترَضة على أصلهم" يبطل أصل تدوين العلوم كلّها؛ لأنّ تحديد مصطلحات أيّ علمٍ من المبادئ التصوّرية لهذا العلم، المتوقّف عليها تحقيق مسائل العلم، ممّا يكشف أنّه لا توجد اختلافاتٌ بهذا الحجم الذي يصوّره لنا ابن تيميّة.

ثالثًا: أنّ أكثر الاختلافات ـ إن وجدت ـ هي اختلاف في التعريفات الرسمية لا الحدّيّة؛ لأنّ التعريف الرسمي للأشياء يكون بالعوارض التي تتعدّد بتعدّد اعتباراتها المختلفة، ونسبتها إلى فاعلها وغايتها تارةً، أو مادّتها وصورتها تارةً أخرى، وهي كلّها صحيح بهذا الاعتبار، مع أنّنا نجدهم متّفقين على التعاريف الحدّيّة لعلومهم كتعريف الأدباء لعلم النحو وللكلمة بأقسامها الثلاثة، وكذلك الفقهاء في تعاريفهم للكثير من موضوعات مسائلهم ومثلهم من الرياضيين والفيزيائيين.

رابعًا: أنّه يزعم أنّ الناس قد تصوّرت الأشياء بلا حدودٍ دون أن يبيّن لنا كيفية ذلك، وهل تصوّروها بذاتياتها أو بعوارضها، وهكذا ـ كعادته ـ يلقي الكلام على عواهنه بنحوٍ مجملٍ، ثمّ إنّه بعد اعتراضه على كون حدّ الإنسان "حيوانًا ناطقًا"، لم يبيّن لنا وجه الاعتراض، وما هو التعريف البديل عنده، هذا بالإضافة إلى ما

بيّنّاه من استحالة التصوّر العلميّ للأشياء من دون الحدّ والرسم.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الخامس: أنّ تصوّر الماهية إنّما يحصل عندهم بالحدّ الذي هو الحقيقي المؤلّف عندهم من الذاتيات المشتركة والمميّزة، وهو المركّب من الجنس والفصل، وهذا الحدّ إمّا متعذّرٌ أو متعسّرٌ، كما قد أقرّوا بذلك، وحينئذٍ فلا يكون قد تُصُوِّرَ حقيقةٌ من الحقائق دائمًا أو غالبًا، وقد تُصُوِّرَتِ الحقائق، فعُلم استغناء التصوّرات عن الحدّ»(1).

○ **أقول**:

أوّلًا: أنّ القول بأنّ التعريف الحدّي للأشياء إمّا متعذّرٌ أو متعسّرٌ، هو ظاهر قول بعضهم، ولعلّ هذا البعض يقصد ـ كما صرّح بنفسه ـ أنّ الأشياء الخارجية لا تأتي بنفسها وأعيانها إلى الذهن، بل بآثارها الحاكية عنها، أو يقصد دقّته وصعوبة تحصيله من وجهة نظره، أو ربّما يقصد بعض الموضوعات بعيدة المأخذ وغير المحسوسة منها، أمّا على الجانب العملي والتطبيقي فقد قام جميع العلماء بتحديد موضوعات مسائل علومهم بلا أيّ محظورٍ أو معاناةٍ، كما هو مشاهدٌ في كتبهم المدوّنة.

ثانيًا: نحن قد بيّنّا كيفية تحصيل حدود الأشياء بنحو منطقي

---

(1) ص 50.

موضوعي ميسور دون أي تعقيد، ولا يبقى على الحادّ إلّا أن يراعي الدقّة في الملاحظة، وتمييز الصفات الذاتية عن العرضية، وحسن ترتيب المعاني الذاتية وتركيبها بالنحو التنازلي المذكور.

ثالثًا: أنّه يدّعي مرّةً أخرى بأنّ الحقائق قد تُصوّرت بدون الحدّ، دون أن يبيّن لنا كيفية ذلك، أو حتّى يضرب لنا مثالًا واحدًا، هذا بالإضافة إلى استحالة ذلك في نفسه كما بيّنّا مرارًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «السادس: أنّ الحدود الحقيقية عندهم إنّما تكون للحقائق المركّبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، وأمّا ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنسٍ كما مثّله بعضهم بالعقول، فليس له حدٌّ وقد عرّفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم، فعلم استغناء التصورات عن الحد، بل إذا أمكن معرفة هذا بلا حدٍّ فمعرفة تلك الأنواع أولى؛ لأنّها أقرب إلى الحسّ، وأن أشخاصها مشهودة، وهم يقولون: إنّ التصديق لا يقف على التصوّر التامّ الذي يحصل بالحدّ الحقيقي، بل يكفي فيه أدنى تصوّر ولو بالخاصّة، وتصوّر العقول من هذا الباب. وهذا اعتراف منهم بأنّ جنس التصوّر لا يقف على الحدّ الحقيقي»(1).

(1) ص 51.

○ **أقول**:

أوّلًا: هذا الكلام لايخلو من التشويش والتحريف المتعمد لكلام المناطقة، حيث إنّ المناطقة لا يقولون إنّ جنس التصوّر موقوف على الحدّ التامّ، بل على الأعمّ من الحدّ والرسم بحسب غاية التعريف، فإن كان المقصود هو معرفة حقيقة الشيء في ذاته، فلا يمكن إلّا ببيان صفاته الذاتية، وهو التعريف الحدّيّ، وإذا كان المقصود هو التمييز فيكفي ذكر الصفات العرضية، وهو التعريف الرسمي، وقد نقلنا عنهم ذلك.

ثانيًا: أنّ المناطقة يقولون إنّ الحدّ الحقيقي بالجنس والفصل لا يكون إلّا للمركّبات العقلية المحضة في الذهن، التي تكون للبسائط الخارجية كالأعراض والعقول، هذه العقول التي توهّم ابن تيميّة أنّها من مصاديق البسائط الذهنية التي لا حدّ لها، وأمّا البسائط الذهنية كالمفاهيم البسيطة مثل الفصول البسيطة. الوجود والعدم أو الأجناس العالية كالجوهر والعرض، فلا حدّ لها بل لها رسم يقوم مقام الحدّ، وقد أشار المحقّق الطوسي إلى هذا المعنى بقوله: «واعلم أنّ الشيء الذي يراد تعريفه، يكون: إمّا بسيطًا وإمّا مركّبًا، والتركيب: إمّا أن يكون في العقل فقط، وإمّا أن يكون في العقل وخارجه، والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل، ... وأمّا البسائط فلا تُعرّف بالحدود، بل بالرسوم وما يجري مجراها، وأمّا

المركبات العقلية، فهي التي تحدّ بالحدود التامّة المذكورة، وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل»[1].

❖ **قال ابن تيميّة**: «السابع: أنّ مستمع الحدّ يسمع الحدّ الذي هو مركّبٌ من ألفاظ كلّ منها لفظٌ دالٌّ على معنًى، فإن لم يكن عارفًا قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام. والعلم بأنّ اللفظ دالٌّ على المعنى أو موضوعٌ له مسبوق بتصوّر المعنى، فمن لم يتصوّر مسمّى الخبز والماء والسماء والأرض والأب والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه، وإذا كان متصوّرًا لمسمّى اللفظ ومعناه قبل استماعه ـ وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه ـ امتنع أن يقال إنّه إنّما تصوّره باستماع اللفظ؛ لأنّ في ذلك دورًا قبليًّا»[2].

○ **أقول**:

هذا شبيهٌ بالإشكال الثاني الذي سبق وأن أورده، ورددنا عليه.

وخلاصة كلامه أنّ دلالة اللفظ على المعنى مسبوقةٌ بتصوّر المعنى المدلول والذي هو بدوره دالٌّ على المسمّى، فلو توقّف تصوّر المعنى على اللفظ الذي هو قول الحادّ لزم الدور.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 205.

(2) ص 52.

والجواب أنّ المستمع للحدّ إن كان يجهل مفهوم لفظٍ معيّنٍ لا غير، ويعرف معناه في الواقع، فيتمّ تعريفه له بلفظ آخر مرادف له يعلم معناه، مثل تعريف لفظ الغضنفر بالأسد، وهذا ليس بتعريفٍ حدّيٍّ، بل مجرّد تعريف لفظي.

وأمّا إن كان المستمع يعلم معنى اللفظ إجمالًا ويريد معرفة حقيقته تفصيلًا فيتمّ بيانه له بالحدّ الذي اكتسبه الحادّ بالتحليل والتركيب السابق، كمن يعرف معنى اسم الإنسان إجمالًا، بالرسم أو بالإشارة الحسّيّة ـ مثل الشيخ ابن تيميّة ـ فيتمّ تعريف حقيقته له بالتعريف العلمي الحدّي بأنّه "حيوان ناطق"، فإن لم يعرف معنى الناطق مثلًا يعرف له بمرادفه تعريفًا لفظيًّا كأن نقول له الناطق يعني العاقل، وهكذا.

فالحاصل أنّ الجهل التصوّري قد يتعلّق بمفهوم اللفظ الجديد، فيتمّ تعريفه بالمرادف تعريفًا لفظيًّا، وقد يتعلّق بالمعنى التفصيلي لحقيقة الشيء، فيتمّ تعريفه بالحدّ المكتسب بالتحليل والتركيب العقلي تعريفًا علميًّا.

فالأمر في غاية الوضوح، ولكنّ الشيخ ابن تيميّة ما زال مصرًّا على تجاهل التعريف العلمي الوحيد لبيان حقيقة الأشياء، ويريد أن يستبدله بالتعاريف الحسّيّة الطفولية الساذجة كالتعريف بالإشارة والمثال، ليتعلّق بها بعد ذلك التصديق التلقيني الذي يريد أن يلقّننا ابن تيميّة إيّاه، فافهم ذلك جيّدًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الثامن: أنّ الحدّ إذا كان هو قول الحادّ فمعلوم أنّ تصوّر المعاني لا يفتقر إلى الألفاظ؛ فإنّ المتكلّم قد يتصوّر معنًى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصوّر تلك المعاني من غير تخاطبٍ بالكلّيّة. فكيف يمكن أن يقال: لا تتصوّر المفردات إلّا بالحدّ الذي هو قول الحادّ»[1].

○ **أقول**:

أصل المشكلة التي تدور حولها معظم الإشكالات هي جهل الشيخ أو تجاهله لكيفية اكتساب الحدّ العقلي وتوهّمه أنّ الحدّ هو مجرّد قول الحادّ.

وقد سبق وأن قلنا إنّ الحادّ يكتسب الحدّ بعقله، ثمّ يُعرّف المعنى المكتسب في ذهنه للمستمع بالقول اللفظي الحاكي عن المعنى بالدلالة الوضعية.

وأمّا قوله إنّ المستمع قد يمكنه تصوّر تلك المعاني من غير تخاطب بالكلّيّة، فنسأل كيف تصوّر المستمع تلك المعاني إذن؟ فإن كان بالإشارة الحسّيّة أو التمثيل، فهي لا تفيد التصوّر العلمي، وإن كان تصوّرها بالعقل التحليلي التركيبي فقد تصوّرها بالحدّ بنفسه.

(1) ص 52.

❖ **قال ابن تيميّة**: «التاسع: أنّ الموجودات المتصوّرة إمّا أن يتصوّرها الإنسان بحواسّه الظاهرة كالطعم واللون والرائحة والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإمّا أن يتصوّرها بمشاعره الباطنة، كما يتصوّر الأمور الحسّيّة الباطنة الوجدانية، مثل الجوع والشبع، والحبّ والبغض، والفرح والحزن، واللذّة والألم، والإرادة والكراهية، والعلم والجهل، وأمثال ذلك. وكلٌّ من الأمرين قد يتصوّره مُعينًا، وقد يتصوّره مطلقًا أو عامًّا، وهذه التصوّرات جميعها غنيّةٌ عن الحدّ، ولا يمكنه تصوّر شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يَعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: هنا يطرح ابن تيميّة بكلّ صراحةٍ ما كان ينبغي أن يطرحه من البداية، وهو التعريف البديل عن الحدّ لاكتساب التصوّرات ـ وهو ما سبق وأن نوّهنا إليه أكثر من مرّة ـ وهو التعريف بالإشارة والمثال، حيث عبّر عن الأوّل بالحسّ الظاهر أو المشاعر الباطنة، وعن الثاني بالقياس والاعتبار، أي بقياس ما هو غائبٌ عن الحسّ على الشاهد المحسوس.

(1) ص 53.

وقد كان ينبغي عليه من البداية أن يطرحه حينما أراد أن ينفي انحصار التصوّر في الحدّ، حيث ردّد في معظم شبهاته إمكان التصوّر بلا حدٍّ من دون أن يشير إلى كيفية ذلك، وهو خلل منهجي واضح، ولعلّه قد خجل من طرح هذه البدائل السطحية غير العلمية التي تُشاركنا فيها العجماوات، في قبال التعريفات العلمية الرصينة للمناطقة، حيث يعلم جيّدًا أنّه لا قيمة علميةً لها، ولا يمكن أن يُبنى عليها تصديقٌ علميٌّ يكون محموله ذاتيًّا لموضوعه، فأخّرها إلى أن يستنفذ معظم تشكيكاته السفسطائية على التعريف الحدّي.

ثانيًا: أنّ حصره التصوّرات الإنسانية في الحسّ الظاهر والباطن، وتجاهله لدور العقل الإنساني فيها يكشف عن نزعته الحسّيّة المادّيّة الرواقية التي أشرنا إليها مرارًا في السابق.

ثالثًا: أنّ قوله: «وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده» أي بالتعريف التمثيلي، كأن نقول للسائل إنّ حال عمرٍو الغائب كحال زيدٍ الشاهد لأنّه مثله ... وفيه إشكال واضح، وهو أن وصف "زيد الشاهد" الذي عرّفنا به "وصف عمرو" الغائب هو ثابتٌ لزيد لخصوصيته الشخصية أو لذاته الإنسانية الكلية، وعلى الأوّل لا يجوز نقل الوصف، والثاني يفتقر إلى إثبات كونه كذلك، أي كون هذا الوصف ذاتيًّا له، ولا سبيل لذلك إلّا بالتحليل والتركيب

العقليين، وهو التعريف الحدّي الذي يرفضه ابن تيميّة.

❖ **قال ابن تيميّة**: «العاشر: أنّهم يقولون إنّ للمعترض أن يطعن على حدّ الحادّ بـ "النقض" والمعارضة ... ومعلوم أنّ كليهما لا يمكن إلّا بعد تصوّر المحدود، عُلم أنّه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدّ»[1].

○ **أقول**: هذا إشكال تكراري لما سبق، والجواب أنّ المعترض إن كان قد تصوّر المحدود بالإشارة الحسّيّة أو التمثيل غير العلميين، فلا يمكنه أن يطعن في الحدّ العلمي، وإن كان قد علمه بنفسه بالحدّ العلمي، فله أن يعترض بالنقض أو المعارضة أو أيّ شيء آخر، ولكنّه حينها لا يكون قد تصوّر المحدود بلا حدٍّ.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الحادي عشر: أن يقال: هم معترفون بأنّ من التصوّرات ما يكون بدهيًّا لا يحتاج إلى حدٍّ، وإلّا لزم الدور أو التسلسل، وحينئذٍ فيقال: كون العلم بدهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضيّة يقينيةً أو ظنّيّةً؛ إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرٌو، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعيّن ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بدهيًّا، أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له

---

(1) ص 53.

بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلطٌ عظيمٌ، وهو مخالفٌ للواقع، فإنّ من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسّيّات والمشاهدات، وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنّما علمها بخبرٍ ظنّيٍّ فتكون عنده من باب الظنّيّات، ومن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات، وكذلك العقليات، فإنّ الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البدهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشكّ فيه. وهذا بيّنٌ في التصوّرات والتصديقات، وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون بدهيًّا عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بدهيًّا لغيره، فلا يحتاج إلى حدٍّ»[1].

○ **أقول**: لقد نقلت كلّ كلامه الطويل بتمامه هنا ليتّضح للقارئ الكريم النزعة السفسطائية الراسخة عند ابن تيميّة؛ حتّى لا يعاتبنا أحد بعد ذلك، حيث صرح بنسبية التصوّرات والتصديقات البدهيّة الأوّليّة، واستعمل كلّ ما يمكنه من أساليب التلبيس والتمويه والمراوغة ما يعجز عنه أكابر السفسطائيين القدماء، ولننظر الآن إلى جزئيات ما قاله؛ لنطّلع على مدى تناقضاته:

---

(1) ص 56.

أوّلًا: أنّنا قد بيّنّا في المقدّمات التمهيدية أنّ العلم البدهي الضروري هو أمر راجع إلى نفس طبيعته الواضحة بالذات عند جميع العقول السليمة، وشرحنا سبب هذا الوضوح الذاتي تصوّرًا وتصديقًا، فلا معنى لنفي ابن تيميّة هنا هذا الوضوح الذاتي الموضوعي، وإرجاعه إلى الوضوح النسبي النفسي غير الموضوعي.

وهل يرى الشيخ أنّ "امتناع التناقض" هو من الأمور النسبية، فيبطل كلّ كلامه الذي يراه حقًّا؟! وهل امتناع الدور والتسلسل اللذين بنى عليهما معظم شبهاته في هذا الكتاب هما من الأمور النسبية فتسقط كلّ انتقاداته؟!

ثانيًا: لو سلّمنا كلامه بنسبية العلوم البدهية، ولكلّ إنسان معارفه ورؤيته الخاصّة به، فعلى أيّ أساس علمي بنى منهجه واعتقاده في الحياة، واعتبر نفسه وجماعته من أهل العلم والحقّ المطلق واليقين؟! وعلى أيّ أساس علمي ينقد كلام المناطقة والفلاسفة في هذا الكتاب، ويعتبرهم من الضالّين الزائغين؟!

أليس هذا تناقض واضح وصريح، فحاله في الواقع أسوأ من حال السفسطائين المنكرين للعلم والمعرفة؛ إذ إنّ السفسطائيين بعد ذهابهم إلى نسبية كلّ شيء، وأنّ الإنسان مقياس كلّ شيء، لم يدّعوا بعدها أنّهم من أهل العلم والحقّ واليقين، فيكون الشيخ قد جمع بين السفسطة والتناقض في آنٍ واحدٍ.

ثالثًا: تمثيله للعلم البدهيّ والنظري بحالة القضيّة التي قد يتيقّن بها زيدٌ ويظنّ بها عمرٌو مغالطةٌ صريحةٌ؛ إذ إنّ زيدًا قد يتيقّن بالقضية لدليل قام عنده أورثه اليقين دون عمرٍو الذي لم يورثه إلّا الظنّ، وهذا أمر ممكن، على عكس القضايا البدهية التي يستحيل ألّا يتيقّن بها الإنسان بعد التوجّه إليها.

رابعًا: قوله: «وقد يبده زيدٌ ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر» مغالطة أخرى؛ لأنّ البدهيات إن علمت بالنظر أصبحت نظريةً وهو خلاف الفرض.

خامسًا: تشبيهه العلم البديهي والنظري بكون العلم حسّيًّا عند زيدٍ وخبريًّا عند عمرٍو تلبيسٌ آخر؛ إذ لا ارتباط بينهما من أيّ وجه، فالحسّ والإخبار مصدران متباينان للمعرفة، وأمّا العلم البدهي والنظري فنحوان من العلم أحدهما واضحٌ في ذاته والآخر غير واضح.

سادسًا: هو يدّعي أنّ من يقول إنّ العلم البدهي والنظري من لوازم نفس العلم هو غلط كبير ومخالف للواقع، فإن كان يعني أنّه غلط بالنسبة له وصواب لقائله، فلا معنى للاعتراض عليه، وإن ادّعى أنّه غلط ومخالف للواقع على الإطلاق فقد ناقض نفسه؛ إذ اعتمد في حكمه على مبادئ علمية مطلقة غير محسوسة.

سابعًا: أمّا قوله: «إنّ الناس متفاوتون في الإدراك بنحو كبير» فصحيح، ولكنّ مرجعه إلى وقوع التفاوت بين الناس في الشخص المدرِك لا العلم المدرَك، والتفاوت بين العلم البدهي و النظري راجعٌ إلى الثاني دون الأوّل.

الفَصْلُ السَّادِسُ

نقض شبهاته الإيجابية على الحد

بعد أن فرغنا بحمد الله تعالى من تفنيد شبهاته على الحدّ التي أوردها في مقامه السلبي الأوّل، ننتقل إلى النظر العقلي فيما أورده من شبهات في المقام الإيجابي الثاني بأنّ الحدّ لا يفيد التصوّر.

❖ **قال**: المقام الثاني: المقام الإيجابي في الحدود والتصوّرات.

وهو أنّه هل يمكن تصوّر الأشياء بالحدود؟

المحقّقون من النظّار يعلمون أنّ الحدّ فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنّما يدّعي هذا أهل المنطق اليونانيون، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأمّا جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: قوله: «إنّ الحدّ فائدته التمييز ... وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته» قد تم إبطاله والردّ عليه في السابق، بعد أن بيّنّا أنّ الحدّ هو تعريف الشيء بذاتياته المقوّمة له، والحاكية عن

---

(1) ص 56.

حقيقته، وإن لزمه تمييز الشيء عن غيره بالضرورة.

ثانيًا: زعمه أنّ جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين في مسألة "الحدّ" على خلاف ما ذهب إليه أهل المنطق، ادّعاءٌ غريبٌ بالفعل، ولا يمكن تبريره بأيّ وجه، حيث إنّ كلّ من لديه أدنى اطّلاع على كتب المنطق والكلام لكبار نظّار المسلمين ومتكلّميهم، حتّى المخالفين منهم للفلسفة، يجد بكلّ وضوحٍ أنّهم يتبنّون في مسألة "الحدّ" نفس كلام أرسطو والمناطقة من بعده، ولكنّه كعادته يسعى دائمًا قبل كلّ إشكال إلى حشد التأييد الوهمي المزيَّف له.

ومن أجل إثبات بطلان هذا الادّعاء سأنقل كلمات بعض أئمّة أهل النظر والكلام من المسلمين قبل عصر ابن تيميّة، والذين لا يرتاب أحدٌ في علوّ مقامهم العلمي في المنطق والكلام، لنرى كيفية تمييزهم بين التعريف الاسمي اللفظي والحدّي والرسمي؛ ليتبين لنا بجلاء بطلان ادّعائه:

قال الشيخ الغزالي: «والكلّيّ تارةً يفهم فهمًا جمليًّا كالمفهوم من مجرّد اسم الجملة، وسائر الأسماء والألقاب، للأنواع والأجناس، وقد يفهم فهمًا مفصّلًا محيطًا بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميّزًا عن غيره في الذهن تميّزًا تامًّا ينعكس على الاسم، وينعكس عليه الاسم، كما يفهم من قولنا: "شرابٌ مسكرٌ معتصرٌ من العنب"، و"حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ" و"جسمٌ ذو نفسٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة

متغذٍّ". فإنّ هذه الحدود يفهم بها الخمر والإنسان والحيوان، فهي أشدّ تفصيلًا وتحقيقًا وتمييزًا، ممّا يفهم من مجرّد أساميها، وما يفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمّى "حدًّا"، كما أنّ ما يفهم الضرب الأوّل من التفهيم يسمّى "اسمًا" و"لقبًا"، والفهم الحاصل من التحديد، يسمّى علمًا مفصّلًا، والعلم الحاصل بمجرّد الاسم يسمّى علمًا جُمْلِيًّا، وقد يفهم الشيء ممّا يتميّز به عن غيره، بحيث ينعكس على اسمه، وينعكس الاسم عليه، بالعوارض والخواصّ، فيسمّى ذلك "رسمًا"، كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنّه الحيوان الماشي برجلين، العريض الأظفار، الضحّاك، فإنّ هذا يميّزه عن غيره، والمحقّقون إنّما يطلبون من الحدّ تصوّر كنه الشيء، وتمثّل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرّد التمييز، ولكن مهما حصل التصوّر بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرّد يقتنع بالرسم، فقد عرفت ما ينتهي إليه تأثير الاسم والحدّ والرسم في تفهيم الأشياء»[1].

وقال القاضي عمر بن سهلان الساوي: «والحدّ التامّ هو القول الدالّ على ماهية الشيء، فيعرف من ذلك أنّ اللفظ المفرد لا يكون حدًّا، إذ القول هو المركّب، وكذلك يعلم أنّ ما لا تركيب في حقيقته وماهيته فلا حدّ له»[2].

---

(1) الغزالي، معيار العلم، ص 253.

(2) الساوي، البصائر النصيرية، ص 142.

وقال أيضًا: «والذاتيات التي بين الجسم والناطق كذي النفس والمغتذي والنامي والمولّد والحسّاس والمتحرّك بالإرادة تضيع في البين لعدم الدلالة عليها، فتعرف بهذا أنّ قول من قال إنّ الحدّ الحقيقي يراد للتمييز ليس بشيءٍ، إذ لو كان الغرض التمييز الذاتي دون تحقّق ذات الشيء كما هو، لكان قولنا الإنسان جوهرٌ ناطقٌ حدًّا؛ لأنّه مميّزٌ للإنسان بذاتياته عمّا سواه»[1].

وأمّا القطب الرازي فقال: «وأمّا عند المحصّلين فإن اشتمل التعريف على جميع الذاتيات بحيث لا يشذّ منها شيءٌ فهو الحدّ التامّ، وإلّا فليس بتامٍّ، والمقصد الأقصى من التحديد ليس هو التميّز بالذاتيات، بل تحصيل صورة معقولة موازنة لما في الوجود، وإنّما التميّز تابعٌ له»[2].

وقال الفخر الرازي:

«أمّا الأوّل، وهو تعريف الحقيقة بأمور داخلة فيه، فمن المعلوم أنّ ذلك إنّما يكون إذا كانت الحقيقة مركّبةً؛ لأنّها إذا كانت غير مركّبةٍ لم يكن لها جزءٌ، وما لا يكون له جزءٌ لا يمكن تعريفه بجزئه، فثبت أنّ هذا القسم من التعريف لا يصلح إلّا للحقائق

---

(1) المصدر السابق، ص 148.

(2) الرازي، شرح المطالع، ص 384.

المركبة، ثمّ إنّ استعماله لتعريف الحقائق المركّبة أيضًا على وجهين؛ فإنّه إمّا أن تذكر جملة أجزاء الحقيقة أو بعضها، فإن ذكرت جملة أجزاء الحقيقة، فحينئذٍ تصير الحقيقة معلومةً على الوجه الذي لا يمكن أن يزداد العلم بها، وهذا القسم ممّا لا نزاع في إطلاق اسم الحدّ عليه»[1].

فهذا كلام أئمّة النظر والكلام في العالم الإسلامي يخالف بكلّ وضوح ما ادّعاه ابن تيميّة، اللّٰهُمَّ إلّا أن يقصد الشيخ ابن تيميّة من جماهير أهل النظر والكلام من هم دون هؤلاء الكبار في العلم والفضل من الحنابلة وحشوية أهل الحديث.

❖ **قال ابن تيميّة**: «ونحن نبيّن أنّ الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأنّ حدود أهل المنطق التي يسمّونها الحقيقية تفسد العقل، والدليل على ذلك وجوه»[2].

○ **أقول**:

نحن قد بيّنّا بكلّ وضوح أنّ التصوّر العلمي لحقائق الأشياء لا يكتسب إلّا بالحدّ المنطقي، وأنّ ذلك ما اتّفق عليه جمهور الفلاسفة وكبار نظّار المسلمين ـ كما نقلنا عنهم ـ وأنّ ما يطرحه الشيخ ابن

---

(1) الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ص 107.

(2) ص 74.

تيميّة، من التعريفات الاسمية والإشارية والتمثيلية الساذجة، لا تسمن ولا تغني من جوع، وهاهنا يعود ابن تيميّة مرّةً أخرى ليقول إنّ الحدّ المنطقي العقلي يفسد العقول! ... وليت شعري إذا كانت عملية التحليل والتركيب العقلي المبنيّة على دقّة الملاحظة والترتيب مفسدةً للعقل، فما هو المصلح له يا ترى؟! هل هو التعريف اللفظي اللغوي، أو الإشارة الحسّيّة والتمثيل الصوري الخيالي اللذان تشاركنا فيهما العجماوات، وليس للعقل الإنساني فيهما أيّ دور؟!

على أيّ حالٍ فلنرَ ما الوجوه التي أوردها ابن تيمية لإثبات ذلك؟

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه الأوّل: أنّ الحدّ مجرّد قول الحادّ ودعواه، فإنّه إذا قال: حدّ الإنسان مثلًا: "الحيوان الناطق"، فهذه قضيّة خبرية، ومجرد دعوى خاليةٍ عن حجّة، فإمّا أن يكون المستمع لها عالمًا بصدقها بدون هذا القول، وإمّا أن لا يكون. فإن كان عالمًا بذلك ثبت أنّه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحدّ، وإن لم يكن عالمًا بصدقها بمجرّد قول المخبر الذي لا دليل معه، لا يفيده العلم، كيف وهو يعلم أنّه ليس بمعصوم في قوله؟ فقد تبيّن أنّه على التقديرين ليس الحدّ هو الذي يفيده معرفة المحدود، فإن قيل: الحدّ ليس هو الجملة الخبرية، وإنّما هو مجرّد قولك: "حيوان ناطق" وهذا مفرد لا جملة، وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحيهم؛ فإنّهم تارةً يجعلون الحدّ هو الجملة

التامّة كما يقوله الغزالي وغيره، وتارةً يجعلون الحدّ هو المفرد المقيّد كالاسم، وهو الذي يسمّونه "التركيب التقييدي» ـ كما يذكر ذلك الرازي ونحوه ـ قيل: التكلم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جوابًا لسائل، سواءٌ كان موصوفًا مركّبًا تركيبًا تقيّديًّا أو لم يكن كذلك.

فإن قيل يفيده مجرّد تصوّر المسمّى من غير أن يحكم أنّه هو ذلك أو غير ذلك، بل تصوّر إنسان، قيل فحينئذٍ يكون هذا كمجرّد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسمّاه كما لو قيل "الإنسان"، وهذا يحقّق ما قلناه أن دلالة الحدّ كدلالة الاسم».

وفي نهاية كلامه يقول:

«ثمّ قد بيّنّا فساد قولهم، سواءٌ جعل الحدّ مفردًا كالأسماء، أو مركّبًا كالجمل، وأنّه على التقديرين لا يفيد تصوير المسمّى، وهو المطلوب، ودعوى المدّعي أنّ الحدّ مجرّد المفرد المقيد كدعواهم أنّ التصوّر ـ الذي هو أحد نوعي العلم ـ هو التصوّر المجرّد عن كلّ نفيٍ وإثباتٍ. ومعلومٌ أنّ مثل هذا لا يكون علمًا عند أحدٍ من العقلاء، بل إذا خطر ببال الإنسان شيءٌ ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجهٍ من الوجوه لم يكن قد علم شيئًا مثل من خطر له "بحر زئبق"، أو «جبل ياقوت" خاطرًا مجرّدًا عن كون هذا التصوّر ثابتًا في الخارج أو منتفيًا، ممكنًا أو ممتنعًا،

فإنّ هذا من جنس الوسواس، لا من جنس العلم»[1].

○ **أقول**:

خلاصة هذا الوجه الطويل أنّ "الحد" قول الحادّ، فإن كان هذا القول مجرّد تركيبٍ خبريٍّ، وكان المستمع عالمًا به قبل سماعه فقد عرفه بلا حدٍّ، وإن لم يعرفه فيكون قول الحادّ مجرّد قولٍ بلا دليلٍ، وهو غير معصومٍ فلا يفيد المستمع علمًا، وأمّا إن كان الحدّ تركيبًا تقييديًّا لا حكم فيه، فهو بمنزلة الاسم أو المعنى المفرد، وليس من جنس العلم ... والجواب:

أوّلًا: أنّ الشيخ ابن تيميّة ينبغي عليه في البداية أن يميّز بين السؤال بـ "ما هو"، والسؤال بـ "هل هو"، فالأوّل يطلب فيه السائل مجرّد تصوّر حقيقة الشيء لا غير، والثاني يطلب فيه السائل التصديق بالخبر ثبوتًا أو نفيًا، والعلم ينقسم إلى تصوّر يفيد الجاهل العلم بالشرح التفصيلي لمعنى الاسم في نفسه، وإلى تصديق يفيد الجاهل العلم بثبوت الخبر أو نفيه في الواقع، وهذه من المبادئ الأوّليّة في علم المنطق، فما ادّعاه ابن تيميّة من أنّ العلم الخالي من الحكم بالثبوت أو النفي من جنس الوسواس وليس من جنس العلم، ليس بصحيح على الإطلاق، وهو مخالف لأوّليّات العقل

---

(1) ص 79.

والمنطق، فالتصوّر شرط التصديق ومفتاح العلم، فكيف يكون من جنس الوسواس؟!

ثانيًا: أنّ الحدّ ليس تركيبًا خبريًّا يتعلّق به الحكم، بل هو تركيبٌ تقييديٌّ مجرّدٌ عن الحكم يقع جوابًا في سؤال "ما هو؟" الذي يطلب فيه السائل شرح المعنى في حقيقته، لا التصديق والحكم عليه، وكيف يحكم على شيءٍ لم يتصوّره بعد؟! فالتصديق فرع التصوّر، فعندما يسأل السائل عن حدّ الإنسان وحقيقته، ويجيبه الحادّ أنّه "حيوان ناطق" فقد أجابه وانتهى دوره في الجواب الأوّل، وأفاده علمًا كان يجهله.

ثالثًا: بعد سماع المستمع للجواب الحدّي، وتصوّره للمعنى التفصيلي للإنسان، يمكن له بعد ذلك أن يضمّ الجواب لموضوع سؤاله الأوّل وهو الإنسان، ويركّب منه قضيّةً خبريّةً يكون مفادها "الإنسان حيوان ناطق"، ويتعلّق بها التصديق، وحينها ممكنٌ أن يعود بالسؤال مرّةً أخرى ليسأل: "هل الإنسان حيوان ناطق" في الواقع أو لا، وعندها يصبح حاله كحال أيّ خبرٍ آخر يطلب فيه السائل التصديق ودليل الصدق.

رابعًا: إذا وثق السائل حينها في كلام المجيب فيصدّقه في كلامه ولا يحتاج في تصديقه له أن يكون المجيب معصومًا، بل يصدّقه كما صدق الشيخ ابن تيميّة أخبار من يثق فيهم كالبخاري ومسلم

وغيرهم من المحدّثين من دون أن يكونوا معصومين، بل ورتّب الأثر العملي على كلامهم، وربط مصيره في الدنيا والآخرة برواياتهم؛ ثقةً منه في أمانة نقلهم للواقع المطلوب، وهكذا جميع العقلاء في سيرتهم العملية يرتّبون الأثر على كلام كلّ من يثقون في صدق كلامه، وهو ما يسمّيه المناطقة بالدليل النقلي أو المقبولات.

خامسًا: إن لم يثق السائل في جواب المجيب، فعليه أن يسأل من يثق فيه ليصدّقه، أو يسعى بنفسه في التحقّق من صدق الخبر، ويخوض بعقله نفس تجربة "الحادّ" العلمية.

فالحاصل أنّ معرفة صحّة الحدّ حاصلةٌ على أيّ حالٍ، إمّا بالنقل تقليدًا أو بالعقل تحقيقًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه الثاني: يقال: إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلًا على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ، فإنّه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلّا بقوله، وقوله محتملٌ للصدق والكذب، امتنع أن يعرفه بقوله»[1].

○ **أقول**:

هذا تكرارٌ لما سبق، وقد أجبنا عليه، وليس للحادّ بما هو حادٌّ

---

(1) ص 79.

ومجيبٌ على السؤال بـ "ما هو" أن يقيم دليلًا على صحّة الحدّ؛ لأنّ السائل لم يسأل عن ذلك بل طلب التصوّر الأوّليّ التفصيلي للمعنى.

وهنا نقطة لا بأس بالإشارة إليها هنا، وهي أنّ السائل إن لم يثق بأمانة المجيب وعلمه، فلا معنى لسؤاله إيّاه، لأنّه عبث لا طائل من ورائه؛ لأنّ السائل غالبًا لا يكون لديه الاستعداد لخوض التجربة، وإلّا لِما سأله من البداية ... فإن لم يصدقه فسيكون تصرّفًا غير عقلائي.

❖ **ثمّ قال ابن تيميّة**: «ومن العجب أنّ هؤلاء يزعمون أنّ هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلًا للعلم بالمركّب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحدّ، الذي هو قول الحادّ بلا دليل، وهو خبرٌ واحدٌ عن أمر عقلي لا حسّي يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب، ثمّ يعيبون على من يعتمد في الأمور السمعية على نقل الواحد الذي معه من القرائن ما يفيد المستمع العالم بها العلم اليقيني، زاعمين أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم ولا ريب أنّ مجرّد خبر الواحد الذي لا دليل على صدقه لا يفيد العلم، لكنّ هذا بعينه قولهم في الحدّ، فإنّه خبر واحد لا دليل على صدقه، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه؛ فلم يكن الحدّ مفيدًا لتصوّر المحدود، ولكن إن كان المستمع قد تصوّر المحدود قبل هذا، أو تصوّره معه أو بعده بدون الحدّ، وعلم أنّ ذلك حدّه، علم صدقه في حدّه، وحينئذٍ فلم يكن الحدّ مفيدًا لتصوّر المحدود ...

وتلخيصه أنّ تصوّر المحدود بالحدّ لا يمكن بدون العلم بصدق قول الحادّ، وصدق قوله لا يعلم بمجرّد الخبر، فلا يعلم المحدود بالحدّ، ومن قال «أنا أريد بالحدّ (المفرد)، لم يكن قوله مفيدًا لشيءٍ أصلًا، فإنّ المتكلّم بالاسم المفرد، لا يفيد المستمع شيئًا، بل إن كان تصوّر المحدود بدون هذا اللفظ كان قد تصوّره بدون هذا اللفظ المفرد، وإن لم يكن تصوّره بدون اللفظ المفرد لم يكن تصوّره لا قبله ولا تصوّره به»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: يتعجّب ابن تيميّة من المناطقة وهو أولى بالعجب؛ لأنّه يسيء فهمهم ثمّ يشكل ويتعجّب من سوء فهمه، فهو يتوهّم ـ كما في السابق ـ أنّ الحدّ قد اكتسبه الإنسان من قول الحادّ، وأنّ الحادّ قد اكتسبه بدوره من غيره بخبرٍ واحدٍ، وهكذا دواليك كما هو الحال في الأخبار المنقولة من راوٍ إلى راوٍ كما في علم الحديث، ثمّ يتعجّب من كون هذه الطرق علميةً يقينيةً، وأنّها أساس العلم بالأشياء.

ونحن قد سبق وأن بيّنّا الطريق العلمي العقلي اليقيني في اكتساب الحدّ بالطرق العلمية الموضوعية اليقينية.

نعم، للحادّ بعد ذلك أن ينقل معنى الحدّ الذي اكتشفه بعقله

---

(1) ص 80.

بالقول للمستمع، والمستمع إمّا أن يقبله ثقةً به إن أراد التقليد، أو يخوض نفس تجربته العلمية الشخصية بلا أيّ مانع أو محذور إن أراد التحقيق.

ثانيًا: ما أورده من أنّ المناطقة يقولون إنّ خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني ليس من كلامهم، ولكنّه قول جمهور المحقّقين من الفقهاء الأصوليين، ولا شأن للمناطقة بهذه المباحث الأصولية.

نعم، هم ذكروا في باب موادّ القضايا أنّ القضايا التي يصدق بها الإنسان ثقةً في قائلها هي من المقبولات، وليست من البرهانيات، وهي نافعة في صناعة الفقه والخطابة وإقناع الجمهور العامّ.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه الثالث: أن يقال: لو كان الحدّ مفيدًا لتصوّر المحدود لم يحصل ذلك إلّا بعد العلم بصحّة الحدّ، فإنّه دليل التصوّر وطريقه وكاشفه، فمن الممتنع أن تعلم صحّة المعرَّف المحدود قبل العلم بصحّة المعرِّف، والعلم بصحّة الحدّ لا يحصل إلّا بعد العلم بالمحدود، إذ الحدّ خبرٌ عن مخبَر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحّة الخبر وصدقه قبل تصوّر المخبر عنه من غير تقليد المخبِر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبَر، والمخبر ليس هو من باب الإخبار عن الأمور الغائبة»[1].

---

(1) ص 81.

○ **أقول**: هذا تكرار آخر مملٌّ لما سبق وأن كرّره من أنّ الحدّ هو مجرّد خبر الحادّ، وأنّه قول بلا دليل، ثمّ يقول هنا إنّ العلم بصحّة الحدّ لا يحصل إلّا بعد العلم بالمحدود، وهذا من العجائب، فإذا كان السائل يعلم بالمحدود، فكيف يطلبه؟! وهل الحدّ إلّا العلم بالمحدود، فكيف يُعلم صحّة الحدّ بالحد؟!

ونحن سبق وأن ذكرنا مرارًا أنّ الحادّ قد عرَف الحدّ بعقله، وأبلغه للمستمع بقوله، فإذا وثق المستمع بقول الحادّ فقد علم بالحدّ تقليدًا، وإن لم يثق في قوله فعليه أن يسأل من يثق في قوله من العلماء، وإلّا فعليه أن يسعى لكسبه بعقله.

ولعمري إنّ هذا الإشكال قد أخذه ابن تيميّة على الأرجح من شبهة مانون (Menon) السفسطائي المشهور في إبطال التعليم، حيث سأل مانون سقراط عن الطالب إذا كان يعلم مسبقًا ما تعلّمه له، فلا داعي للتعليم، وإن لم يكن يعلم فكيف يطلبه أو يعلم به؟ فأجابه سقراط بما حاصله أنّ الطالب يعلم بالشيء من وجه ويجهله من وجهٍ آخر، فيطلبه من حيث يعلمه، ويصدّق به من حيث يجهله بالأدلّة العلمية المعتبرة.

والسائل عن تصوّر شيء ما يعلمه من وجه، فإمّا يعلمه اسمًا ويجهله رسمًا، أو يعلمه رسمًا ويجهله حدًّا، فيطلب ما يجهله من حيث يعلمه، ويصدّق به إمّا تقليدًا أو تحقيقًا كما سبق وأن بيّنّا ... ولنفهم ذلك جيّدًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه الرابع: أنّهم يحدّون المحدود بالصفات التي يسمّونها الذاتية، ويسمّونها أجزاء الحدّ وأجزاء الماهية المقوّمة لها الداخلة فيها، ونحو ذلك من العبارات، فإن لم يعلم المستمع أنّ المحدود موصوفٌ بتلك الصفات امتنع أن يتصوّره، وإن علم أنّه موصوفٌ بها كان قد تصوّره بدون الحدّ. فثبت أنّه على التقديرين لا يكون قد تصوّره بالحدّ، وهذا بيّنٌ، فإنّه إذا قيل: الإنسان هو الحيوان الناطق، فإن لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا، بل كان متصوّرًا لمسمّى الحيوان الناطق، ولا يعلم أنّه الإنسان، أحتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن لم يكن متصوّرًا لمسمّى الحيوان الناطق، احتاج إلى شيئين: إلى تصوّر ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان قد تصوّر الإنسان بدون الحدّ. نعم، الحدّ قد ينبّه على تصوّر المحدود، كما ينبّه الاسم، فإنّ الذهن قد يكون غافلًا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحدّ، فيتصوّره، فيكون فائدة الحدّ من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره»[1].

○ **أقول**: تكرارٌ لنفس الكلام السابق بأسلوب آخر؛ حيث أشار هنا إلى أجزاء الحدّ بدلًا من الحدّ، وامتناع حصول العلم بالحدّ،

---

(1) ص 81.

سواءٌ كان المستمع عالمًا بالمحدود أو جاهلًا به، وهو تكرار لنفس شبهة مانون السفسطائي في إبطال التعليم، وقد أجبنا عليها سابقًا، فلا داعي لتضييع الوقت أكثر من ذلك.

وهذا التكرار المستمرّ المملّ من جانبه يكشف عن عجزه في الجواب، وسعيه لإرهاق ذهن القارئ، وإيهامه بكثرة الإشكالات.

وأمّا قوله إنّ الحدّ كالاسم، فقد بيّنّا الفرق بينهما أكثر من مرّة، ونقلنا كلام كبار نظّار المسلمين فيها، وقلنا إنّ التعريف الاسمي ليس تعريفًا علميًّا، بل مجرّد تعريف لفظٍ بمرادفه، وأمّا الحدّ فهو الشرح التفصيلي لمعنى الاسم الحاكي عن حقيقة الشيء بصفاته الذاتية، وشتّان بينهما.

❖ **قال**: الوجه الخامس: التصوّرات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبةً فيمتنع أن تطلب بالحدّ؛ وذلك لأنّ الذهن إمّا أن يكون شاعرًا بها، وإمّا أن لا يكون شاعرًا بها، فإن كان شاعرًا بها امتنع طلب المشعور وحصوله؛ لأنّ تحصيل الحاصل ممتنعٌ، وإنّما قد طلب دوام الشعور وتكرّره أو قوّته. وإن لم يكن شاعرًا بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإنّ الطلب والقصد مسبوق بالشعور، فإن قيل: فالإنسان يطلب تصوّر الملك والجنّ والروح وأشياء كثيرة، وهو لا يشعر بها؟ قيل: هو قد سمع هذه الأسماء، فهو يطلب تصوّر مسماها، كما يطلب من سمع

ألفاظًا لا يفهم معانيها تصوّر معانيها، سواء كانت المعاني متصوّرةً له قبل ذلك أو لم تكن.

○ **أقول**: وهذا تكرار آخر لنفس شبهة "مانون" الشكّاك بحذافيرها، ممّا يؤكّد اطّلاعه الدقيق عليها، وولعه الشديد بالسفسطة وطرقها التشكيكية ... وأمثال هذه الشبهات الغريبة لم يكن ليحلم بها أحد من الصحابة ولا التابعين، ولا علماء السلف الذين يقتدي بهم ابن تيميّة، وهي ـ كما قال الدكتور النشار ـ بعيدة عن روح الإسلام والإيمان.

وقوله هنا عمّن سمع ألفاظ الملك والجنّ فيطلب تصوّر معانيها، سواءٌ كانت متصوّرةً له قبل ذلك أو لا يناقض قوله هناك في امتناع اكتساب التصوّر بالحدّ بلزوم الدور والتسلسل، فهو إمّا أن يطلب تصوّر حقائقها فيجاب بالحدّ، وإمّا تمييزها عن غيرها فيجاب بالرسم.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه السادس: المفيد لتصوّر الحقيقة عندهم هو "الحدّ التام"، وهو الحقيقي، وهو المؤلّف من الجنس والفصل من الذاتيات المشتركة والمميّزة دون العرضيات، التي هي العرض العامّ، والخاصّة، والمثال المشهور عندهم أنّ الذاتي المميّز للإنسان، الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصّيّة هي "الضاحك".

فنقول: مبنى هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي، وهم يقولون: المحمول الذاتي هو داخل في حقيقة الموضوع، أي: الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنّه

خارج عن حقيقته، ويقولون: الذاتي، هو الذي تتوقّف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي، ويقسمون العرضيّ إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظلّ للفرس، والحدوث للحيوان، وإلى لازم للماهية، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة.

والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها أنّ لازم وجودها يمكن أن تعقل الماهية موجودةً دونه، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تعقل موجودةً دونه.

وقالوا أيضًا: الذاتي ما يكون سابقًا للماهية في الذهن والخارج، بخلاف اللازم، فإنّه ما يكون تابعًا، فذكروا هذه الفروق الثلاثة.

وهذا الكلام الذي ذكروه مبنيٌّ على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثمّ الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»[1].

○ **أقول**: ما ذكره في تقرير كلام المناطقة صحيحٌ بتمامه، وأمّا إبطاله لأصل الفرق بين الماهية والوجود، ولأصل الفرق بين الذاتي المقوّم والعرض الذاتي، فقد سبق وأن بيّنّا الفرق بين الذاتي المقوّم واللازم الذاتي، وأمّا الفرق بين الماهية والوجود فهذا ما سنتعرّض له بعد نقل كلامه في الموضوع ونقده، فقد ذكر في المقام أصلين هما:

---

(1) ص 105.

الكلام على الفرق بين الماهية ووجودها

❖ **قال ابن تيميّة**: «فالأصل الأوّل: قولهم إنّ الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها، وهذا هو قولهم بأنّ حقائق الأنواع المطلقة التي هي ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكلّيّات موجودة في الأعيان، وهو يشبه ـ من بعض الوجوه ـ قول من يقول: المعدوم شيء. وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع، وهذا من أفسد ما يكون.

والتحقيق أنّ ذلك كلّه أمر موجود وثابت في الذهن، لا في الخارج عن الذهن. والمقدّر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس هو في نفس الأمر، لا موجود ولا ثابت، فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أنّ كليهما في الخارج غلط عظيم؛ وكذلك التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أنّ كليهما في الخارج، وحقيقة الفرق الصحيح: أنّ الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء، والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه، وهذا فرق صحيح. فإنّ الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه. وأمّا تقدير حقيقة لا تكون ثابتةً في العلم ولا في الوجود فهذا باطل، وكلامهم إنّما يستلزم ثبوت الماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي، وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه؛ إذ هذا خبرٌ عن مجرّد وضعٍ

واختراع؛ إذ يقدر كلّ إنسانٍ أن يخترع ماهيةً في نفسه غير ما اخترعها الآخر، وإذا ادّعى هذا أنّ الماهية، هي الحيوان الناطق أمكن الآخَرَ أن يقول بل هي الحيوان الضاحك»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: أنّ ابن تيميّة يصرّح هنا بمذهبه الاسمي (NOMINALISM) الذي تأثّر فيه بالاتّجاه الرواقي في إنكاره لوجود الماهية في الخارج، وأنّه ليس هناك إلّا الأفراد الجزئية، وأنّ الماهية ليست إلّا معنًى اسميٌّ عامٌّ مقدّرٌ في الأذهان.

وهذا مستلزمٌ للسفسطة لا محالة؛ لكون الماهية تشكّل موضوعات جميع العلوم والمطالب العلمية لا الأفراد، فحكمها حينئذٍ لن يصدق على أفرادها في الخارج.

ثانيًا: أنّ ثبوت الماهية في الخارج قد مرّ إثباته في مقدّمات الحدّ التمهيدية عند بيان أقسام الكلّيّ، وقلنا إنّ الموجود في الخارج هو الكلّيّ الطبيعي دون الكلّيّ المنطقي أو العقلي كما يتوهّم ابن تيميّة فراجع هناك.

ثالثًا: أنّ ثبوت الماهية في الخارج ليس من باب ثبوت المعدوم كما ذهبت المعتزلة، بل ثبوت ذوات الأشياء وحقائقها، والتي بدونها ما

---

(1) ص 105 ـ 109.

ثبتت أشخاصها، وأنّ الماهية موجودة بنفس وجود الشخص في الأعيان، والعقل السليم يدرك ذلك، وأنّ "زيدًا" في الخارج ليس إلّا الإنسان الخاصّ، وإذا ثبت الخاصّ ثبت العامّ.

رابعًا: التفريق بين الماهية والوجود ضروري بحكم العقل الأوّليّ، حيث إنّ معنى الماهية التي تحكي عن ذات الشيء غير معنى وجود الشيء الذي يحكي عن تحقّقه في الأعيان وترتّب الآثار الخارجية على المعنى، فالوجود أمر اعتباري عارض على الماهية بحسب التحليل العقلي وليس جزءًا منها، فالوجود ليس إلّا لحاظ الماهية من حيث كونها في الأعيان، لا الماهية من حيث هي هي، والفرق بينهما بحسب المرتبة العقلية الواقعية، وليس بحسب الخارج، فهما واحد بحسب الخارج واثنين بحسب التحليل الذهني، فالفرق بينهما كالفرق بين مفهوم "الإنسان" و"زيد" مثلًا، فمع تغاير مفهومهما في الذهن، فهما واحد مصداقًا بالخارج، وقد سبق وأن أشرنا إلى ذلك في المقدّمات التأصيلية، وقلنا إنّ هذه الدقائق العقلية التحليلية لا يستوعبها أمثال ابن تيميّة أو غيره ممّن جعل عقله في عينيه.

ولا بأس بأن ننقل ما قاله الشيخ الرئيس ابن سينا حول هذه المسألة الشريفة والدقيقة، قال: «اعلم أنّ كلّ شيءٍ له ماهية، فإنّه إمّا يتحقّق موجودًا في الأعيان أو متصوّرًا في الأذهان، بأن يكون أجزاؤه حاضرةً معه، وإذا كان له حقيقةٌ غير كونه موجودًا بأحد

الوجودين وغير مقوّمٍ به، فالوجود معنًى مضافٌ إلى حقيقته لازمٌ أو غير لازم. وأسباب وجوده أيضًا غير أسباب ماهيّته، مثل الإنسانية، فإنّها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس أنّها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوّمًا لها، بل مضافًا إليها، ولو كان مقوّمًا لها لاستحال أن يتمثّل معناها في النفس خاليًا عمّا هو جزؤها المقوّم، فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود. ويقع الشكّ في أنّها هل لها في الأعيان وجود أم لا»[1].

خامسًا: قوله: «إنّ كون الماهية لا موجودة ولا معدومة أمر باطل» ليس بصحيح، حيث توهم ارتفاع النقيضين المحال، ولكن الحق أنّ العقل عندما أدرك الماهية مجرّدة عن مفهومي الوجود والعدم ـ كما ذكره ابن سينا في كلامه ـ علم بالضرورة أنّهما غير مقومين لها، وهذا معنى أنّ الماهية لا موجودة ولا معدومة، أي لا موجود ولا معدومة بالذات، وبعبارة أخرى أنّ الوجود ليس ذاتيًّا لها، وكذا العدم، فلو كان أحدهما ذاتيًّا لها لأصبحت الماهية إمّا واجبة الوجود أو ممتنعة الوجود، والحال أنّها ممكنة الوجود والعدم؛ ولذا فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة ولا معدومة، ونفي الأخصّ لا يستلزم نفي الأعمّ، وبالتالي فهي موجودة بوجود فاعلها وجاعلها، ويعرضها الوجود في الذهن

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 154.

والخارج على حدٍّ سواءٍ، ولكن عروضًا تحليليًّا نفس أمريًّا، وليس عروضًا خارجيًّا كعروض العرض للجوهر ... فالماهية موجودةٌ بالغير في الخارج والذهن ... فافهم ذلك جيّدًا.

سادسًا: توهمه أنّ الماهية في الأذهان هي أمرٌ تقديريٌّ اختراعيٌّ نسبيٌّ متغيّرٌ، يدفعه ما مر من البيان في حقيقة الماهية وكيفية انتزاعها بنحو موضوعي بالتحليل والتركيب.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الأصل الثاني وهو المقصود: إنّ ما ذكروه من الفرق بين العرضي اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له، فإنّ الزوجية والفردية للعدد الزوج والفرد مثل الناطقية والصاهلية للحيوان الإنسان والفرس، وكلاهما إذا خطر بالبال منه الموصوف مع الصفة، لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

وإذا قيل: إنّه يمكن أن يخطر بالبال الأربعة والثلاثة فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك عددًا شفعًا أو وترًا، قيل: يمكن أن يخطر بالبال الإنسان مع أنّه لم يخطر بالبال أنّه ناطق، ولا أنّه حيوان. وإذا قيل: إنّ هذا لا يكون تصوّرًا تامًّا للإنسان، قيل: إنّ هذا لا يكون تصوّرًا تامًّا للأربعة أو الثلاثة.

فجعل هذه الصفات اللازمة في الذهن لهذه الموصوفات ليست ذاتيةً لها، وهذه ذاتيةٌ للإنسان تحكّـمٌ محضٌ، ولعلّه إلى العكس أقرب إنّ صحّ التفريق بينهما، وما ذكروه من أنّ الذاتي يتقدّم تصوّره

في الذهن لتقدّم الموصوف، دون الآخر، فباطل من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا خبرٌ عن وضعهم؛ إذ هم يقدّمون هذا في أذهانهم ويؤخّرون هذا، وهذا تحكّـمٌ محضٌ، فكلّ من قدّم هذا دون هذا فإنّما قلّدهم في ذلك، ومعلومٌ أنّ الحقائق الخارجية المستغنية عنّا لا تكون تابعةً لتصوّراتنا، بل تصوّراتنا تابعةٌ لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدّمًا وهذا مؤخّرًا يكون هذا في الخارج كذلك.

الوجه الثاني: أنّ كون الوصف ذاتيًّا للموصوف هو أمرٌ تابعٌ لحقيقته التي هو بها سواءٌ تصوّرته أذهاننا أو لم تتصوّره، فلا بدّ إذا كان أحد الوصفين ذاتيًّا دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمرًا يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن، وأمّا أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلّا بمجرّد التقدّم والتأخّر في الذهن، فهذا لا يكون حقًّا إلّا أن تكون الحقيقة والماهية هي التي تقدّر في الذهن لا ما يوجد في الخارج، وذلك أمرٌ يتبع تقدير صاحب الذهن، وحينئذٍ يعود حاصل هذا الكلام إلى أمورٍ مقدّرةٍ في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، وهي من التخيّلات والوهميات الباطلة»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: أنّ أصل المشكلة المزمنة في تفكير الشيخ ابن تيميّة هو عدم تصوّره أو تصديقه بقدرة العقل التحليلية، أو مراتب أحكامه الواقعية،

---

(1) ص 111.

والتي يجعلها كلّها من الموهومات والخيالات، وهو نفس التفكير الحسّيّ المادّيّ الذي ينتمي إليه ابن تيميّة، وهذا خلل بنيوي يعسر علاجه.

ثانيًا: قد سبق وأن بيّنّا في المقدّمات التمهيدية للحدّ الفرق بين الذاتي المقوّم والعرضي الذاتي اللازم، ثبوتًا وإثباتًا، أمّا ثبوتًا فهو أنّ الأوّل مقوّمٌ وعلّةٌ لتذوّت الماهية في نفسها، والثاني معلول لها قائمٌ بها، وأمّا إثباتًا فهو التقدّم والتأخّر في التصوّر، وهو حكم عقلي ضروري؛ لضرورة تقدّم العلّة على معلولها في الواقع لا في الزمان كتقدّم الأوّل، وتأخّر المعلول عن علّته كتأخّر الثاني، وليس أمرًا فرضيًّا اعتباريًّا كما يظنّ ابن تيميّة، وقد نقلنا الكلام نفسه عن المحقّق الطوسي، ولا بأس بإعادته مرّةً أخرى هنا، حيث يقول: «ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصّتين الأخيرتين؛ فإنّ الاثنين مثلًا لا يحتاج في اتّصافه بالزوجية إلى علّةٍ غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهّم، إلّا أنّ الذاتي يثبت للشيء الذي هو ذاتيٌّ له قبل ذاته، فإنّه من علل ماهيته المقوّمة لها، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته؛ فإنّه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود»[1].

ثالثًا: ممّا تقدّم يتبيّن أنّ الفرق بينهما راجعٌ إلى نفس الموصوف في الخارج، وليس إلى اعتبار المعتبر أو توهّمه، فنحن لا يمكننا أن نتصوّر ماهية الشيء قبل تصوّر أجزائها المقوّمة لها، كما لا يمكن

---

(1) الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 152.

أن نتصوّر العرض الذاتي لماهية الشيء قبل تصوّر ماهيته المقوّمة له.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه السابع: أن يقال: قولهم إنّ الحدّ التامّ يفيد تصوّر الحقيقة، واشتراطهم أن يكون مؤلّفًا من الذاتي المميّز والذاتي المشترك وهو الجنس، يقال لهم: هل تشترطون فيه أن تتصوّر جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلًا "جسمٌ نامٍ حسّاسٌ، متحرّكٌ بالإرادة" فأمّا لفظ "الحيوان"، فلا يدلّ على هذه الصفات بالمطابقة ولا يفصلها، وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرّد المميّز، كالناطق مثلًا، فإنّ الناطق يدلّ على الحيوان كما يدلّ الحيوان على النامي، إذ "النامي" جنسٌ قريبٌ للحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات، فإذا أردت حدّ الحيوان على وضعهم قلت: "الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة" كما تقول في الإنسان: "حيوان ناطق".

والمقصود أنّهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدلّ بالتضمّن أو بالالتزام فالفصل، يدلّ على ذلك، وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة، فلم يفعلوا ذلك، وهذا يبيّن أن إيجابهم في الحدّ التام الجنس القريب دون غيره تحكّـم محضٍ»[1].

○ **أقول**: هذا الكلام فيه الكثير من الخلط والتشويش.

---

(1) ص 115.

أوّلًا: الفرق بين الجنس والفصل، أنّ الجنس ماهية تقع في جواب "ما هو" للطبيعة المشتركة بين الأنواع المختلفة، مثل "الحيوان" عندما نسأل عن ما هو الإنسان والفرس والأسد، وأمّا الفصل فمفهومٌ بسيطٌ يقع في جواب "أيّ شيء هو"؟، وهو أييّة الجنس، عندما نسأل "أيّ حيوان هو"؟ فنقول: حيوانٌ ناطقٌ".

ثانيًا: سبق وأن قلنا إنّ الحدّ هو للمركّبات العقلية المحضة للبسائط الخارجية أي الحدّ الحقيقي للمركّبات الذهنية المحضة دون الخارجية، كحدّ البياض الذي هو عرض بسيط في الخارج بأنّه لون مفرّق للبصر، وأنّ حدّ المركّبات هو مجموع حدود بسائطها في الخارج.

والحيوان ماهية جنسية مركّبة من ماهيات بسيطة، ويدلّ عليها بالدلالة التضمّنية بحسب التواضع والاستعمال الاصطلاحي، أي يدلّ على الجسم النامي الحسّاس المتحرّك بالإرادة، فنسبته إليها نسبة إجمال وتفصيل لفظي لا غير، وليس الإجمال أو التفصيل اللفظي بأمر ضروري في التعبير عن الحدّ، حيث يخضع ذلك للتواضع الاصطلاحي.

ثالثًا: أمّا الفصل فهو من العوارض الغريبة الخارجة عن ماهية الجنس، وإلّا لانحصر الجنس فيه وفي نوعه، وبالتالي فهو لا يدلّ على الجنس والنوع بتبعه إلّا دلالةً التزاميةً وجوديةً؛ لأنّ معنى الناطق مثلًا أنّه "شيء له التفكير" لا غير، وأمّا ما هو هذا الشيء حيوان أو غيره فلا يدلّ عليه، ولكن بتكرار المشاهدة لأفراد الإنسان في الخارج وجدنا أنّه لازم في الوجود لجنس الحيوان لا غير.

فالحاصل أنّ الجنس القريب يدلّ على أصل ذات النوع بالدلالة التضمّنية، حيث يتضمّن جميع البسائط، وجميع ذاتيات النوع باستثناء الفصل الأخير، على عكس الفصل الأخير الخارج عنها، والمقسّم لها إلى أنواعٍ متعدّدةٍ؛ ولذلك يقول الحكماء إنّ الفصل الأخير مقسّمٌ للجنس القريب ومقوّمٌ للنوع الأخير، وبالتالي فهو مميّزٌ للنوع لا غير، فالاكتفاء به في الحدّ التامّ ليس بصحيحٍ.

فالنتيجة أنّ إيراد الجنس القريب المتضمّن لسائر الذاتيات قبل الفصل الأخير دون غيره في الحدّ التامّ ضروريٌّ، وليس بتحكّمٍ.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه الثامن: إنّ اشتراطهم مثلًا ذكر "الفصول" التي هي "الذاتيات المميّزة" مع تفريقهم بين الذاتي و العرضي اللازم للماهية غير ممكن. إذ ما من مميّزٍ هو من خواصّ المحدود المطابقة له في العموم والخصوص إلّا ويمكن لشخصٍ أن يجعله ذاتيًّا مميّزًا ويمكن للآخر أن يجعله عرضيًّا لازمًا للماهية»[1].

○ **أقول**: إنّ التمييز الواضح والفرق الجوهري بين الذاتي المقوّم، والعرض الذاتي قد تمّ بيانه في الوجه السادس من شبهاته، فليراجع هناك، وتوهّمه عدم الفرق بينهما وجعلهما من الأمور الاعتبارية النسبية، هو سفسطة واستهتار بالأحكام العقلية الضرورية.

❖ **قال ابن تيميّة**: «الوجه التاسع: أنّهم يقولون: إنّ المحدود لا

---

(1) ص 118.

يتصوّر أو لا يحدّ حدًّا حقيقيًّا إلّا بذكر صفاته الذاتية، ثمّ يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصوّر الماهية بدون تصوّره، فيفرّقون بين الذاتي وغير الذاتي أنّ الذاتي ما يتوقّف عليه تصوّر الماهية، فلا بدّ أن يتصوّر قبلها، ويقولون تارةً: لا بدّ أن يتصوّر معها فلا يمكن عندهم أن يتأخّر تصوّره عن تصوّر الماهية، وبذلك يعرف أنّه وصف ذاتي، فحقيقة قولهم إنّه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتّى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية، حتّى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلّف الماهية، وهذا دور.

وإن قيل: إنّ مجرّد تصوّر الصفات الذاتيات كافٍ في تصوّر الماهية، وإن لم يُعلم أنّ تلك الصفات ذاتية، قيل: من أين يعلم الإنسان أنّ هذه الصفات هي الذاتيات دون غيرها إن لم يعرف الماهية التي هذه الصفات ذاتية لها، داخلة فيها، ومن أين يعلم إذا تصوّر بعض الصفات اللازمة، أنّ هذه هي الذاتية التي تتركّب منها الذات دون غيرها، إن لم يعلم الذات ـ فيتوقّف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات، وتتوقّف معرفة الذاتيات ـ أي معرفة كونها هي الذاتيات، لهذه الماهية، دون غيرها من اللوازم على معرفة الذات، فيتوقّف معرفتها على معرفتها، فلا يعرف هو ولا يعرف الذاتيات»[1].

○ **أقول**: ها هو يعود مرّةً أخرى إلى طريقة من أفلس واستنفد

---

(1) ص 119.

غاياته بتكرار كلامه السابق لأكثر من مرّةٍ، واعتماد نفس الأساليب السفسطائية القديمة المولع بها من لزوم الدور والتسلسل، حيث يعود ويكرّر موضوع توقّف معرفة الحدّ على معرفة المحدود، والعكس، وعدم الفرق بين الذاتي والعرض الذاتي.

واللبيب يكتفي بما قدّمناه في كيفية اكتساب الحدود ومعرفة مطابقتها للمحدود، والفرق بين الذاتيات المقوّمة والعوارض الذاتية.

وباندفاع هذه الشبهة يتمّ اندفاع كلّ الشبهات التي أوردها الشيخ ابن تيميّة على مسألة الحدّ، ليترسّخ بفضل الله تعالى ما ثبت في المنطق من انحصار تصوّر حقيقة الأشياء في الحدّ، وأنّه هو الطريقة الوحيدة الواقعية الموضوعية للعلم بماهية الأشياء، وأنّ البدائل التي طرحها ابن تيميّة بديلًا عن الحدّ كالتعريف الاسمي والإشاري والتمثيلي، كلّها مشار إليها في كتب المنطق، ومحكوم عليها ـ كما نقلنا ـ بكونها تعاريف سطحيةً غير علمية.

وإلى هنا ينتهي المقامان الأوّل والثاني المتعلّقان بالقسم التصوّري في المنطق، لننتقل بعدها لاستقصاء وتفنيد الشبهات التي أوردها ابن تيميّة على مبحث التصديقات في المقام الثالث والرابع بحول الله تعالى وقوّته.

الفصل السابع

نقض شبهاته على القوانين الصورية للقضايا

بعد أن فرغنا بحمد الله تعالى من نقض كلام الشيخ ابن تيمية وتفنيد شبهاته على القوانين التصوّرية للمنطق العقلي في المقامين الأوّل والثاني، كان من المفروض أن نسير على نفس النهج السابق في استعراض شبهاته التي أوردها على القوانين التصديقية للمنطق بشقّيها السلبي والإيجابي في المقامين الثالث والرابع، لولا أنّ الشيخ ـ سامحه الله ـ قد خرج بالكلّيّة عن التسلسل المنطقي للبحث، فخلط مباحث النقد السلبي مع النقد الإيجابي، وكرّر في المقام الرابع معظم ما أورده في المقام الثالث، وهذا التكرار المفرط والمملّ في سائر مباحث كتابه ليس غرضه منه إلّا التكثير الظاهري للشبهات، وهو سبيل العاجز كما ذكرنا في السابق.

لذا ترى أنّ مثل الدكتور سامي النشار عندما وصل إلى الجانب التصديقي من الكتاب مع بداية المقام الثالث يشتكي من صعوبة هذا الأمر ويقول:

«ينقسم هذا الجانب إلى مقامين عند ابن تيمية: مقام سالب ومقام موجب، أمّا المقام السالب فهو "أنّ التصديق لا ينال إلّا بالقياس، والمقام الموجب هو أنّ القياس يفيد العلم بالتصديق، وسنحاول أن نبحث كلّ مقام من هذين المقامين على حدة، كما فعلنا في عرض هذين المقامين ـ السالب والموجب في نقد ابن تيمية للحدّ،

وإن كان في هذا بعض الصعوبة والسبب في هذا أنّ ابن تيميّة ينقد كلّ مقام من هذين المقامين في القياس بما نقد به الآخر، فوجوه النقد التي وجّهها إلى نقد المقام السالب تكاد تكون هي بعينها التي وجّهت إلى نقد المقام الموجب»[1].

وأقول إنّ المشكلة لم تقف عند هذا الأمر فقط، بل قد تعداه إلى خلط القوانين التصديقية الصورية بالقوانين المادّيّة، كخلطه المتكرّر بين القياس الصوري والبرهان، بحيث لا يعلم المطالع للكتاب أيّ قوانين تصديقية يريد الشيخ أن ينقدها.

هذا بالإضافة إلى إقحامه عشرات الاستطرادات العقدية والأصولية والفقهية والتاريخية التي ليس لها أدنى تعلّق بموضوع البحث أصلًا، وكما نقلنا ذلك عن تلميذه السيوطي الذي قام بحذف أكثر من 80% من الكتاب، ودعا تلامذته للإعراض عنه، والاكتفاء بما أوجزه لهم منه.

ولا أعتقد أنّ مثل الشيخ ابن تيميّة في ذكائه وسعة اطّلاعه، يجهل مثل هذا الأمر الشنيع المجافي بالكلّيّة لأسس البحث العلمي المعروفة، لكنّه مع ذلك لم يتورّع عن ارتكابه؛ إمعانًا في التمويه وتشتيت ذهن القارئ، حتّى لا يكتشف تناقضاته الكثيرة وضعف استدلالاته العلمية.

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 229.

ومن أجل ذلك فنحن مضطرّون لأن نعيد ترتيب شبهاته التصديقية في المقامين الثالث والرابع، بحسب التسلسل الطبيعي للمباحث المنطقية التصديقية مع حذف المكرّرات والاستطرادات التي لا طائل من ورائها سوى التعب والتمويه وإهدار الوقت، وذلك بعد استخلاص وتحرير الشبهات منها؛ لننظر فيها مباشرة بموضوعية علمية بعيدًا عن القيل والقال ... هذا مع الالتزام بما التزمنا به في المباحث التصورية من تقديم البحث التأصيلي المتعلّق بالشبهة قبل التعرّض للشبهة في نفسها، وسنبدأ بمبحث القضايا.

فأقول: إنّ الشروع في مبحث القضايا في مدخل القسم التصديقي من المنطق وتقديمه على مبحث الدليل، إنّما هو أمرٌ تفرضه الضرورة العقلية؛ لأنّه يُشكّل جزء الدليل الكاسب للتصديق، ومعرفة الكلّ متوقّفةٌ على معرفة أجزائه أوّلًا، وبالتالي فإنّ البحث عن القضايا هو بحثٌ عن مقوّمات الدليل، كما أنّ هذا البحث سينقسم بطبيعة الحال بانقسام حركتي التفكير الإنساني إلى مبحثٍ صوريٍّ يتعلّق بكيفيّة ترتيب أجزاء القضايا وأحوالها الصوريّة، ومبحثٍ مادّيٍّ يتعلّق بأصناف القضايا وأحوالها المادّيّة المؤثّرة في أنحاء التصديقات.

وإهمال الشيخ ابن تيميّة لهذا البحث في البداية وانتقاله المباشر إلى مبحث الدليل، ثمّ خلطه بعد ذلك بين المباحث الصورية والمادّيّة للقضايا، لهو خير دليلٍ على استهتاره بالأحكام العقليّة، وعدم مراعاته

لتسلسلها المنطقي، ممّا أوقعه فيما وقع فيه اللبس والاضطراب.

وسنبدأ في هذا الفصل بالبحث الصوري للقضايا، لنبحث أوّلًا عمّا يتعلّق منها بالغرض، ونبيّنه بالنحو الصحيح، ثمّ ننطلق منها بعد ذلك لتفنيد شبهات الشيخ ابن تيميّة حولها.

تنقسم القضيّة صوريًّا باعتبارات متعدّدة، إلى حملية وشرطية وموجبة وسالبة، وكلّية وجزئية، ولكنّنا سنقتصر هنا فقط على البحث التفصيلي عن الانقسام الأخير، والذي ناله النصيب الأكبر من شبهات ابن تيميّة.

وقد سبق وأن تعرّضنا مفصّلًا لمبحث الكلّيّ والجزئي في مقدّمات البحث التصوّري، ولكن سنعيد التعرّض له هنا ببيان آخر، حتّى ولو استلزم بعض التكرار لأهمّيّة هذا البحث هنا، حيث يُعتبر من أركان المنظومة النقدية التي استند عليها ابن تيميّة في نقده لأكثر قوانين المنطق التصوّرية والتصديقية، ألا وهي أصالة الأحكام الجزئية الشخصية وتضعيف الأحكام الكلّيّة، وهو المعروف بالاتّجاه الاسمي الذي أخذه من الرواقيين.

فأقول: تنقسم القضيّة باعتبار طبيعة موضوعها الذي يلحظه العقل إلى جزئيةٍ شخصيةٍ يمنع تصوّرها عن الصدق على كثيرين، مثل "زيد إنسان"، وكلّيّةٍ لا يمنع تصوّرها عن الصدق على كثيرين مثل "الإنسان" أو "الحيوان"، والتي ستنقسم بدورها بحسب

الاعتبارات العقلية نفس الأمرية إلى أقسام فرعية سنشير إليها لاحقًا، ولنبحث الآن عن كلّ هذه الأقسام ومدى اعتبارها العلمي.

أولاً: القضية الجزئية الشخصية

وهي التي يكون موضوعها شخصًا بعينه، ويتمثّل هذا في الذهن عندما يرتبط مفهومه العقلي الوصفي بالواقع الخارجي العيني، أو تتعلّق الإشارة الحسّيّة به، مثل"زيد هذا" أو "هذا الإنسان".

وهذا الموضوع الشخصي وإن كان أعمّ من كونه محسوسًا كـ "زيد هذا" أو غير محسوس كـ "هذه النفس" أو "هذا العقل"، ولكنّ الحكماء يفرّقون بينهما من جهة أخرى، وهي جهة التغيّر والثبات، حيث يعتبرون القضايا الجزئية المعقولة غير المحسوسة في حكم القضايا الكلّيّة لثباتها، بحيث أصبح استعمالهم للقضيّة الشخصية ينصرف إلى القضايا الشخصية المحسوسة لا غير، ونحن سنتعامل هنا أيضًا مع القضايا الشخصية بهذا الاعتبار نفسه.

ومن المعلوم أنّ الحكم الجزئي المباشر على شخص بعينه بأنّ له هذا الوصف ـ كحكمنا مثلًا بأنّ "زيدًا أبيض" أو أنّ "زيدًا متكلّمٌ" ـ له خصائصه المتميّزة على النحو التالي:

1ـ أنّ الحكم الجزئي ثابت لموضوعه بنحو يقيني محسوس، وهو من البدهيات عند الحكماء، وهو أوّل ما يدركه الإنسان من الأشياء

قبل تعلّق الأحكام الكلّيّة بها، ولعلّ هذا الذي أوهم الشيخ ابن تيميّة أصالة الأحكام الجزئية وحاكميتها على الأحكام الكلّيّة، وسنتعرّض لرفع هذا الوهم في موضعه الطبيعي إن شاء الله تعالى.

2ـ أنّ هذا الحكم الشخصي متغيّرٌ بتغيّر أحواله الشخصية؛ لكونه متعلّقًا بموضوعٍ مادّيٍّ متغيّرٍ، وبالتالي فلا يمكن حينها أن يكون هذا الحكم الشخصي ثابتًا.

3ـ أنّ هذا الحكم الشخصي المباشر سطحي وظاهري؛ لأنّه قد تعلّق إمّا بالصورة المحسوسة ـ كما تدركها العجماوات ـ أو الوصف الإجمالي الذي لم يميّز فيه بين ذاتياته وعرضياته أقصد مفهوم زيدٍ المعقول.

4ـ أنّ هذا الحكم الجزئي سيبقى محصورًا في موضوعه الشخصي، ولا يمكن أن يتعدّاه إلى غيره؛ لأنّ الذهن حينها لا يميّز بين كون هذا الحكم مثل "أبيض البشرة" هو لشخص "زيد" فقط، بحيث لا يتعدّاه إلى غيره لاختصاصه به، أو أنّه له لطبيعته النوعية أو الجنسية المشتركة بينه وبين غيره، بحيث يمكن أن يتعدّاه ويصدق على غيره بالضرورة العقلية في صورة حكمٍ أو قانونٍ كلّيٍّ.

ومن أجل هذه النقائص العلمية في الأحكام الجزئية الشخصية فقد سقطت قيمتها العلمية عن الاعتبار في جميع العلوم الباحثة بطبيعتها عن الأحكام والقوانين الكلّيّة العامّة الثابتة، دون الأحكام الجزئية الخاصّة المتغيّرة واللامتناهية، ولم يعتبرها العلماء في نفسها

ـ باستثناء الشيخ ابن تيميّة ـ علمًا حقيقيًّا، بل مجرّد معرفة سطحية جزئية متغيّرة، لا تحتاج في اكتسابها إلى تفكير أو تعليم أو تعلّم، مع وضوحها في نفسها.

ولكن في الوقت نفسه، فإنّ هذه المعرفة الجزئية مع عدم علميتها في نفسها، تُعدّ علّةً معدّةً لاستنباط العقل للمعارف الكلّيّة الحقيقية منها؛ إذ تُمثّل الموادّ الخام الأوّليّة للعقل، كما ذكرنا سابقًا، وكما نقلنا في السابق عن المعلم الأوّل أرسطو قوله: «من فقد حسًّا فقد فقد علمًا»[1].

ثانيًا: القضية الكلية

وهي التي لا يمنع تصوّر موضوعها من الصدق على كثيرين، مثل "الإنسان عاقل"، وهذا الموضوع الكلّيّ للقضيّة يمكن للعقل أن يلحظه من ثلاث حيثيات واقعية، تنقسم القضيّة الكلّيّة بانقسامها إلى:

1ـ **قضية حقيقية**: حيث يلحظ العقل موضوعها من حيث هو هو، أي من حيث ذاته وذاتياته المقوّمة له وبحسب ما تقتضيه من اللوازم الذاتية، من دون لحاظ اتّصافه أو عدم اتّصافه بأيّ وصف غريب خارج على ذاته، وبدون لحاظ أفراده وجودًا وعدمًا كذلك، وهو ما يسمّيه الحكماء بالطبيعة "لا بشرط"، أي لا بشرطٍ عن أيّ

---

(1) ابن رشد، شرح برهان أرسطو، ص 414.

قيدٍ وجوديٍّ أو عدميٍّ وراء ذاتها وأجزائها الذاتية، مثل وصف الموضوع بذاتياته المقوّمة مثل "الإنسان عاقل" أو وصفه بعوارضه الذاتية التي يقتضيها بذاته من حيث هو هو مثل "الأربعة زوج".

والموضوع بهذا اللحاظ يمثّل ذات الشيء وماهيّته المعقولة، وهو أوّل ما يتقرّر في ظرف واقعية أيّ شيء كان بحسب التحليل العقلي، وتلحقه بعد ذلك من العوارض الشخصية التي تجعله هويةً فرديةً متعيّنةً، وبالتالي فهو موجود بنفس وجود أفراده الخارجية بالضرورة، وليس شيئًا منحازًا عنها، وتسري أحكامه الذاتية إليها تلقائيًّا، ويصدق عليها، فإن كان الإنسان ـ من حيث هو ـ إنسانًا عاقلًا، فطبيعة الحال يكون زيدٌ في الخارج والذهن، وأينما وجد كذلك؛ لأنّه إنسان ما.

وهذه القضيّة الحقيقية هي التي تمثّل موضوعات العلوم وموضوعات مسائلها العلمية، لا سيّما العلوم الحقيقية البرهانية منها كالفلسفة والرياضيات والفيزياء.

وهذا الموضوع هو الذي تعرضه الكلّيّة في الذهن بعروض الوجود الذهني له، وتعرضه الشخصية في الخارج بعروض الوجود الخارجي عليه عروضًا تحليليًّا لا عروضًا خارجيًّا ـ كما توهم بعضهم ـ وهو في ذاته ليس إلّا هو، لا كلّيًّا ولا جزئيًّا، ولنفهم ذلك جيّدًا، حتّى لا تلتبس علينا الأمور بعد ذلك.

وهذه الحقيقة الناصعة والواضحة أمام العقل الإنساني، قد تنكّر لها ابن تيميّة، وسخَر منها، بعد أن جعل عقله في عينيه، واعتبرها مجرّد أسماءٍ عامّةٍ، ومن المفروضات المقدرة والموهومات الذهنية التي لا واقعية لها في الخارج ... والناس أعداء ما جهلوا!

2ـ **قضية ذهنية**: وهي التي يلحظ العقل موضوعها من حيث هو في الذهن معروضًا لمفهوم الكلّيّ المنطقي، مثل الإنسان الكلّيّ في الذهن في قولنا: "الإنسان نوع"، أو الحيوان الكلّيّ في الذهن في قولنا: "الحيوان جنس"، وهو ما يسمّيه الحكماء بالكلّيّ العقلي، أو الماهية بشرط الكلّيّة.

وهذا الموضوع الكلّيّ بطبيعة الحال غير موجود في الخارج الذي هو وعاء الجزئية والتشخص، ولا تسري أحكامه الذهنية إلى الأفراد الخارجية، وهو ما التبس فهمه على ابن تيميّة وتوهم أنّ الحكماء يقولون بوجوده في الخارج، أي بشرط الكلّيّة، فكان إشكاله على سوء فهمه، لا على ما يقوله الحكماء.

3ـ **قضيّة خارجية**: وهي التي يلحظ العقل موضوعها لا من حيث هو في ذاته، بل من حيث وجود أفراده في الخارج، أي من حيث هو معروض للوجود الخارجي وعوارضه الخارجية، مثل قولنا: "الإنسان أبيض" أو "الحيوان ماشٍ"، فهذه عوارض خارجية لا تعرض الإنسان من حيث ذاته، بل من حيث وجود أفراده الخارجية.

وهذه القضيّة قد ينظر العقل إلى أفرادها بنحو مطلق، وتسمّى

بالقضيّة المهملة، أي مهملة الحصر والتعيين، مثل قولنا: "الإنسان في خسرٍ"، أو ينظر إلى أفرادها بنحو متعيّنٍ، وتسمّى بالقضيّة المحصورة، وتنقسم بدورها إلى كلّيّةٍ تشمل جميع الأفراد الخارجية الموجودة، مثل قولنا: "كلّ إنسانٍ مائتٌ" أو جزئية تشمل بعض الأفراد كقولنا: "بعض الإنسان أبيض البشرة"، وهو يخالف مفهوم الجزئية في باب التصوّر، حيث يتعلّق بكمّيّة الأفراد الخارجية في الأعيان، لا بالمفهوم المتصوّر في الأذهان.

وموضوع هذه القضيّة الخارجية موجود في الخارج بطبيعة الحال بوجود أفراده الخارجية؛ لأنّه مجرّد مرآةٍ لها لا غير.

وبعد بيان هذه المقدّمة التأصيلية نعود لما أورده ابن تيميّة من شبهات حول القضيّة الكلّيّة، وادّعائه بأنّ العلم الحقيقي إنّما يتعلّق بالجزئيات على نحو الأوّليّة والأولويّة:

❖ **قال ابن تيميّة**: «ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضيّة كلّيّة بغير قياسٍ إلّا وعلمها بالمفردات المعيّنة من تلك القضيّة الكلّيّة أقوى من علمها بتلك القضيّة الكلّيّة، مثل قولنا الواحد نصف الاثنين، والجسم لا يكون في مكانين، والضدّان لا يجتمعان، فإنّ العلم بأنّ هذا الواحد نصف هذين الاثنين، أقدم في الفطرة من أنّ "كلّ واحد نصف

الاثنين"، وهكذا كلّ ما يفرض من الآحاد»[1].

○ **وأقول**:

أوّلًا: قوله إنّ العلم بالقضية الجزئية المحسوسة أقوى من العلم بالقضيّة الكلّيّة البدهيّة، هو كلام يخدع به العوام والبسطاء، وليس بصحيحٍ بناءً على ما بيّنّاه سابقًا من عدم تعلّق العلم الحقيقي أصلًا بالجزئيات المحسوسة، بل أترقّى هنا إلى القول بأنّه حتّى ثبوت هذه الموضوعات الجزئية المحسوسة في الخارج، وأنّها ليست أمرًا موهومًا فقط في أذهاننا، وكذلك مطابقة صورتها المحسوسة لأفرادها الخارجية يتوقّف على أصلين عقليين كلّيّين بدهيّين وهما أصل العلّيّة والسنخية، حيث يدرك العقل بقانون العلّيّة الكلّيّ ـ الذي يؤمن به ابن تيميّة أيضًا ـ أنّ حصول الصور المحسوسة في الذهن بعد عدمها إنّما هو معلول لأشياء خارجة عنه، وأنّ خصوصية المعلول من خصوصية علّته، وهذا أصل السنخية، وبدون هذين الأصلين الكلّيّين البدهيّين لم يكن للمدركات الحسّيّة أيّ قيمة معرفية كما ذهب الشكّاك من السفسطائيين.

ثانيًا: قوله: «إنّ العلم بأنّ هذا الواحد نصف هذين الاثنين،

---

(1) ص 361.

أقدم في الفطرة من أنّ "كل واحدٍ نصف الاثنين" إن كان مقصوده أنّ إدراكنا للجزئيات الحسّيّة بالنسبة لنا متقدّمٌ زمانًا قبل إدراكنا لكلّيّاتها فصحيح، ولا ينازع فيه أحدٌ، وأمّا إن كان مقصوده أنّ إدراكها أقدم وأعرف في الواقع ونفس الأمر من إدراك كلّيّاتها، فخطأٌ كبيرٌ ـ كما بيّنّا في السابق ـ لأنّ ذات الشيء متقدّمةٌ في المرتبة العقلية الواقعية على عوارضها الشخصية اللاحقة، والتي جعلت منه فردًا محسوسًا بعينه، تقدّم المعروض على عوارضه، والطبيعة العامّة على قيودها الخاصّة.

وليس كلّ ما أدركناه أوّلًا فهو أوّل في لوح الواقع ونفس الأمر، فنحن ندرك من الأشياء الخارجيّة الأعراض قبل الجواهر، والكلّ قبل أجزائه، والمعلول قبل علّته كإدراكنا للمخلوقين قبل خالقهم ... وابن تيميّة يدرك ذلك من نفسه كسائر الناس، وإن لم يستطع أن يدرك المراتب العقلية الواقعية للأشياء.

ثالثًا: نحن نسأل ابن تيميّة هل حكمك بأنّ "هذا الواحد نصف هذه الاثنين" ثابت لهذا الواحد لشخصه أي لكونه هذا الواحد، أو للطبيعة الكلّيّة للواحد من حيث هو واحد، فإن كان الأوّل فكيف عمّمت الحكم على غيره من الآحاد، فحكمت وتيقّنت بأنّ "الواحد نصف الاثنين" على الإطلاق؟! وأمّا إن كان الحكم في هذه القضيّة الشخصيّة

هو أوّلًا وبالذات للطبيعة الكلّيّة للواحد من حيث هو واحد، وثانيًا وبالعرض لهذا الواحد، فهو صحيحٌ ويمكن تعميمه لكلّ واحدٍ، وهو نفس ما قلناه وأثبتناه في السابق، وعندها يبطل كلامك.

❖ **قال ابن تيميّة**: «والمقصود هنا أنّهم كثيرًا ما يدّعون في المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلّم في الأمور الكلّيّة والعقليات المحضة. وإذا ذكر لهم شيء قالوا: نتكلّم فيما هو أعمّ من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي هي، ونحو هذه العبارات، فيطالبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال بيّنوا هذا، أيّ شيء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمرٌ مقدّرٌ في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان»(1).

○ **أقول**: بطلان هذا الكلام وتهافته قد تبيّن ممّا تقدّم من إثبات وجود الكلّيّ الطبيعي في الخارج، وأصالته في ثبوت الأحكام العلمية له.

والغريب أنّه يطالب الحكماء بالتحقيق والبيان العلمي لمدّعياتهم، وهل يبقى بعد إنكار الكلّيّات والحطّ من جدوائيّتها العلمية تصوّرًا وتصديقًا أيُّ معنًى للتحقيق والبيان؟!

وفي الختام أذكّر مرّةً أخرى بأنّ الشيخ ابن تيميّة لم يكن ليجرؤ

---

(1) ص 371.

على نقد القضايا الكلّيّة، وارتكابه لهذه المخالفة العلمية الكبيرة لولا اطّلاعه على تشكيكات السفسطائيين، وتأثّره بالرواقيين اليونانيين:

يقول الدكتور النشار: «من أين استمدّ ابن تيميّة هذا النقد الإسمي والذي يدرجه في قائمة الفلاسفة الإسميين؟ ثمّ إنّنا نعلم أنّه قد سبقه فيه سكستوس أمبريقوس (Sextus Empiricus)، ووصل إلى مدرسة الشرّاح الإسلاميين ـ كما قلنا ـ واستعاده جون إستوارت مل في العصور الحديثة، ووجّهه نحو القياس الأرسطاليسي أيضًا، ونحن لا نشكّ مطلقًا في أنّ ابن تيميّة قد تأثّر كما تأثّر جون إستيوارت مل بسكستوس أمبريقوس، والفكر الإنساني يحيا في حلقة متّصلة»[1].

وقال أيضًا: «إنّ المنطق الرواقي منطقٌ حسّيٌّ لا يعترف إلّا بوجود الأشخاص، وهذا هو الاتّجاه الاسمي في الرواقية، وينكر استناد الماهية إلى الجنس والفصل»[2].

وأضاف قائلًا: «غالبية المتكلّمين رواقيون في هذه النقطة، يذهبون إلى أنّ الماهية ليست بشيء على الإطلاق، وأنّ الكلّيّ لا وجود له في الخارج، إنّما الكلّيّات أسماء تستخدم في التخاطب فحسب»[3].

---

(1) النشار، مناهج البحث، ص 215.

(2) المصدر السابق، ص 42.

(3) المصدر السابق، ص 57.

الفَصْلُ ٱلثَّامِنُ

نقض شبهاته على القوانين المادية للقضايا

بعد أن فرغنا من البحث الصوري للقضايا المقوّمة للدليل، ننتقل للبحث المادّي عن أصناف القضايا التي تتعدّد بتعدّدها أنحاء التصديقات والأدلّة المحصّلة لها ودرجاتها في الشرف والوثوق والوضوح العلمي.

وهذا البحث يُعدّ من أشرف مباحث المنطق وأخطرها على الإطلاق، حيث يُعتبر البوّابة التي يمرّ من خلالها الطالب إلى مبحث الدليل البرهاني الذي اعتبره المعلّم الأوّل أرسطو ثمرة صناعة المنطق ـ كما سيأتي ـ وكذلك سائر الصناعات المنطقية الخمس التي تتجلّى عندها للطالب أصناف الأدلّة وغاياتها وصلاحيتها العلمية وحاكمية الدليل البرهاني عليها.

ولكن ـ وللأسف الشديد ـ فقد أقصى أو همّش أكثر متكلّمي المسلمين هذه المباحث المادّيّة الشريفة من صناعة المنطق واكتفوا بالبحث الصوري تأثّرًا بالاتّجاه الرواقي السطحي لنظرائهم من رجال الدين المسيحي، ولدوافع أيديولوجية وسياسية أخرى سبق ذكرها، بحيث أصبح القياس مجرّد قالب صوري فارغ يمكن حشوه بأيّ اعتقاد خاطئ، الأمر الذي دفع الكثير ـ ومنهم ابن تيميّة ـ إلى القول بأنّ القياس لا يفيدنا علمًا صحيحًا بعينه.

ونحن سنتعرض أوّلًا ـ كما فعلنا في البحث الصوري للقضايا ـ

إلى بيان بعض المسائل التأصيلية من مبحث موادّ القضايا التي لها تعلّقٌ بالغرض، ونالتها شبهات ابن تيميّة، ثمّ ننتقل بعدها لتفنيد شبهاته حولها بإذن الله تعالى.

أولاً: اليقينيات البدهية

وهي القضايا التي يوجب العقل التصديق بها لذاتها بنحو يقيني صادق ومطلق، دون مؤنة الاستدلال عليها، وإن اختلفت في الشدّة والضعف.

ولولا وجود هذه القضايا ذاتية الصدق في الذهن ما حصل للإنسان علم بأيّ شيء؛ لأنّه لو احتاجت كلّ قضيّة إلى دليل يدلّ عليها لتسلسلت الأدلّة أو دارت، وهو محال، فلا بدّ وأن ننتهي في استدلالاتنا إلى قضايا بيّنةٍ بذاتها، وهي القضايا البدهية.

من أجل ذلك كانت هذه القضايا تمثّل المبادئ الأولى والركن الأساسي للعلم الذي ينطلق منه أيّ إنسان في تفكيره، كما سنوضّح ذلك لاحقًا.

وبناءً عليه فالتشكيك في صدق هذه القضايا أو القول بنسبيتها ـ كما فعل الشيخ ابن تيميّة في كتابه هنا ـ ليس مآله إلّا إلى الشكّ المطلق والسفسطة وانسداد باب العلم والتعليم والتعلّم بالكلّيّة.

❖ **يقول ابن تيميّة**: «وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيًّا أو نظريًّا

هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضيّة يقينيةً أو ظنّيّةً؛ إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرُو، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعيّن ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا، أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلطٌ عظيم، وهو مخالفٌ للواقع»[1].

ثمّ يقول: «وكذلك العقليّات، فإنّ الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره، أو يشكّ فيه، وهذا بيّنٌ في التصوّرات والتصديقات، وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية أمكن أن يكون بديهيًّا عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيًّا لغيره»[2].

○ **أقول مرّةً أخرى**: عندما ندعي أنّ ابن تيميّة سفسطائي بتمام معنى الكلمة ـ كما ذكرنا ذلك سابقًا في المباحث التمهيدية في تشخيص منهجه المعرفي ـ فلا ينبغي لأحد أن يعاتبنا أو يعترض علينا بعد ذلك، وكل من سعى للدفاع عنه أو تأويل أقواله وأفعاله بمعارضتها بأقواله في موارد أخرى ـ وكما هو موجود بالفعل ـ فهو في

---

(1) ص 55.

(2) ص 56.

الواقع يضيف إلى سفسطته تهافته واضطرابه، فهذا صريح كلامه بنسبية القضايا البدهية، وأنّها لا تتمتّع بالوضوح الذاتي الموضوعي المطلق، وأنّ القول ببداهتها الذاتية هو غلط عظيم مخالف للواقع! وبالتالي فعندما نجده في مكان آخر يقول بضرورة البدهيات، وأنّ هناك حقًّا وباطلًا، نفهم جيّدًا أنّه في نقده وتحقيقه لا يدري ماذا يقول أو إلى أين يذهب.

وأنا أسأله هنا بعد اعتقاده بنسبية المبادئ البدهية الأولى للتفكير الإنساني، ما معنى الصواب والخطإ عندك إذن؟! هل هو ما ألفيت عليه أسلافك الأوّلين؟ وعلى أيّ أساس تدّعي حقّانية اعتقاداتك الموروثة بنحو مطلق؟! وإذا اعتبرتها نسبيةً أيضًا، فلماذا تنتقد عقائد الآخرين وآراءهم، وتدّعي أنّهم قد وقعوا في خطإٍ عظيمٍ مخالفٍ للواقع، وتتّهمهم بالكفر والضلال؟! أليس هذا عين التناقض والسفسطة؟!

والآن نعود معًا إلى أوّل البحث التأصيلي لبيان السبب في الوضوح الذاتي المطلق للقضايا البدهيّة، حتّى تندفع بعدها شبهات ابن تيميّة الكثيرة حولها، وعلى رأسها شبهة النسبية التي أشرنا إليها.

1ـ الأوليات العقلية

وهي أوضح القضايا البدهية وأصلها الأوّل، وهي التي يكفي في التصديق بها مجرّد تصوّر طرفيها بشكل صحيح، أي موضوعها ومحمولها؛ لأنّ بداهتها تصديقية وليست تصوّريةً، والتصديق فرع

التصوّر، فإذا التبس التصوّر التبس التصديق بطبيعة الحال.

قال ابن سينا: «فأمّا الأوّليّات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته، ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه؛ فإنّه كلّما وقع للعقل التصوّر لحدودها بالكنه وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيها توقّف إلّا على وقوع التصوّر والفطانة للتركيب، ومن هذه ما هو جليٌّ للكلّ؛ لأنّه واضح تصوّر الحدود، ومنها ما ربّما خفي وافتقر إلى تأمّل الخفاء في تصوّر حدوده، فإنّه إذا التبس التصوّر التبس التصديق، وهذا القسم لا يتوعّر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصوّر»[1].

أي لا يصعب عليها تصوّر حدودها لبساطتها أو يتمّ تفهيم الآخرين إيّاها بوضوح، فينعقد التصديق مباشرةً بعدها، كما سيأتي من الشواهد.

وهذا الكلام يعني بكلّ بساطةٍ وضوحها الذاتي في التصديق، ويبقى الكلام عن السبب الموضوعي في ذلك، حتّى لا يأتي أحدٌ بعد ذلك كابن تيميّة أو من هو على شاكلته من المُحدَثين، ليزعم أنّ هذا الوضوح نسبي يتفاوت من شخص لآخر.

فأقول: إنّ سبب الوضوح الذاتي في مثل هذه القضايا، هو كون

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 344.

محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بالمعنى البرهاني، أي أنّ محمولها مأخوذ في حدّ موضوعها، أو موضوعها مأخوذ في حدّ محمولها، وبالتالي يكشف التصوّر الحدّي للموضوع والمحمول إمّا عن تضمّن موضوعها لمحمولها كما في قولنا "الإنسان ناطق" أي "الحيوان الناطق ناطق" أو العكس كقولنا "الأربعة زوج" أي "الأربعة أربعة منقسمة إلى متساويين"، فثبوت المحمول للموضوع في الحالتين من باب ثبوت الشيء لنفسه، وهو ضروري الثبوت عند العقل.

وقد أرجع المعلم الأول أرسطو في مقالة "الجما" من كتابه في الميتافيزيقا أصول هذه الأوليات العقلية البدهية إلى ثلاثة مبادئ أولى وسماها بأولى الأوائل[1]، ونحن نشير إليها هنا ونبين أهميتها القصوى في بناء المعرفة الإنسانية:

الأوّل: مبدأ امتناع اجتماع النقيضين

وهو المبدأ الأوّل للتفكير على الإطلاق، ومعناه أنّ "النقيضان لا يجتمعان"، ونحن إذا تأمّلنا في طرفي هذه القضيّة نجد أنّ محمولها متضمّن في موضوعها؛ لأنّ معنى الموضوع "النقيضان" هو "المفهومان اللذان إذا ثبت أحدهما انتفى الآخر"، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، وهو نفس معنى عدم الاجتماع، أي "المفهومان اللذان لا يجتمعان لا يجتمعان"، فالقضيّة إذن في غاية الوضوح.

---

(1) راجع: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، مقالة الجما، ص 313 ـ 335.

وهذه القضيّة التي يُعبّر عنها في لسان الحكماء بـ "امتناع اجتماع الإثبات والنفي" أو "امتناع اجتماع الإيجاب والسلب" لازمة لطبيعة أي حكم على الإطلاق، وبدون التسليم والاستسلام لها لا يمكننا أن نحكم على أيّ قضيّة مطلقًا؛ لأنّ الحكم ليس إلّا ترجيح أحد طرفي النقيض، أي الإثبات أو النفي، فإذا اجتمع الإثبات والنفي، امتنع الترجيح والحكم، وعندها يصاب الذهن بالشلل التامّ.

بل أقول أكثر من ذلك، إنّه بدون التسليم بهذه القضيّة الأوّليّة لا يمكن لأحدٍ حتّى أن يشكّ في أيّ قضيّة؛ لأنّ الشاكّ هو الذي لا يمكنه ترجيح أحد طرفي النقيض، وإذا أمكن اجتماع الإثبات والنفي فيمكنه أن يقول بهما معًا بدلًا عن الشكّ، كمن لا يعلم هل "العالم حادث أو لا"، فيمكنه أن يقول هو "حادث ولا حادث" ويخرج من الشكّ، ولكنّ الشاكّ لعلمه بامتناع اجتماع الإثبات والنفي، وعدم قدرته على ترجيح أحدهما، يقع في الشكّ، فتأمّل جيّدًا.

ومن هنا نفهم استحالة تكذيب هذه القضيّة؛ لأن التكذيب حكم يستلزم تحقّقه نفي تصديقه، لاستحالة اجتماع التكذيب والتصديق معًا، وهذا معنى قولهم إنّ تكذيب هذه القضيّة الأوّليّة يستلزم تصديقها، بل يستحيل حتّى التشكيك فيها، كما بيّنّا.

ومن هنا نفهم أنّه لا معنى للقول بنسبية هذه القضيّة ـ كما يزعم ابن تيميّة ـ بل هي صحيحة على الإطلاق، لا تتفاوت من شخص إلى

شخص، بعد تصوّر طرفيها. نعم، قد يبهم على بعض الأذهان تصوّر موضوعها مثل معنى "النقيضين" أو "الإيجاب والسلب"، ولكن بمجرّد توضيحهما يقع التصديق بها تلقائيًّا عند كلّ إنسان.

الثاني: مبدأ امتناع ارتفاع النقيضين (الثالث المرفوع)

أي أنّ "النقيضين لا يرتفعان"، أي امتناع ارتفاع الإثبات والنفي معًا في الحكم، وبيان ذلك أنّ النفي هو رفع الإثبات، وعند ارتفاعهما أي رفع الإثبات والنفي، نكون قد حكمنا برفع الإثبات ورفع رفع الإثبات، وبالتالي حكمنا بالنقيضين واجتماعهما، وهو محالٌ.

وهذا معنى قولهم إنّه لا واسطة بين الإثبات والنفي؛ لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين.

وهذا على خلاف الضدّين كالبياض والسواد، حيث يمكن ارتفاعهما مع امتناع اجتماعهما، وهذا الخلط بين النقيضين والضدّين هو الذي أوهم الكثير من أصحاب ما يسمّى بالمنطق الحديث أو متعدّد القيم ببطلان هذا المبدإ الأرسطي البدهي، وارتكبوا القول بإمكان ارتفاع النقيضين.

ولولا هذا المبدأ ما أمكننا حصر الحكم بين طرفي الإثبات والنفي في أيّ قضيّة مطلقًا، لإمكان ارتفاعهما، وما لزم من إبطال النفي حصول الإثبات، ولأمكن أن يكون هناك خبرٌ لا صادقٌ ولا كاذبٌ، ولاصوابٌ ولاخطأٌ، وهو محالٌ.

الثالث: مبدأ الهوية

بمعنى أنّ الشيء هو نفسه أي "الإنسان هو الإنسان" وهي من أوضح القضايا على الإطلاق، لأنّ ثبوت "ب" لـ "أ" مثلًا معناها أن "أ" هو "ب"، وهذا معنى قولهم: "إنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه ممتنع" لاستلزام اجتماع النقيضين أيضًا؛ إذ يكون الشيء هو نفسه وليس نفسه.

والتسليم بهذا المبدإ ضروريٌّ جدًّا في إثبات صدق القضايا؛ لأنّ القضيّة الصادقة هي التي يكون ثبوت محمولها لموضوعها واضحًا عند العقل، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان ذاتي الثبوت لموضوعها بالمعنى البرهاني الذي ذكرناه سابقًا، ومرجعه إلى ثبوت الشيء لنفسه، ولنفهم ذلك جيّدًا.

وممّا تقدّم بيانه حول هذه المبادئ الثلاثة يتبيّن لنا دورها الأساسي والضروري في بناء المعرفة الإنسانية الصحيحة، وبدونها لا يمكن إثبات أيّ شيءٍ أو نفيه.

كما يتبيّن لنا مدى سخافة من يدّعي أنّ هذه المبادئ البيّنة مع وضوحها إلّا أنّها لا تدخل في مقدّمة أيّ دليل علمي، غافلًا عن أنّها مبادئ وقوانين صورية وأساسية مطلقة لعملية التفكير الإنساني، وعلى أساسها نحكم ونثبت وننفي وننتقد جميع الأشياء بموادّها المختلفة.

نتيجة

يتفرّع على ثبوت هذه المبادئ الثلاثة مبادئ أوّليّةٌ أخرى كامتناع الدور والتسلسل، وأصل السببية والسنخية، وكلّها تمثّل أصول المعرفة الإنسانية.

ولا يتوهّم أحد انحصار الأوّليّات العقلية في هذه المبادئ القليلة ـ كما يظنّ بعضهم ـ بل هي صور وقوالب عقلية ثابتة لمطلق التفكير الإنساني تستوعب ما لا نهاية له من الموادّ العلمية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نقول يمتنع أن يكون الجسم بسيطًا ومركّبًا، أو يكون الباري ـ تعالى ـ واحدًا وليس بواحد، أو يكون العالم حادثًا وليس بحادثٍ، أو لا حادث ولا لاحادث، كما لا يرتاب أحد في أنّ الحقّ حقٌّ، والباطل باطل، وهكذا من القضايا التي لا تعدّ ولا تحصى، وتعتبر جميعها من الأوّليّات العقلية البدهية.

وكذلك كون محمول أيّ قضيّة ذاتيًّا أوّليًّا لموضوعها، كما في سائر المقدّمات البرهانية يجعلها أيضًا من الأوّليّات العقلية، فتأمّل جيّدًا.

2ـ الحسيات

ونقصد بها ما تدرك بالحسّ الظاهر بالجوارح الخمس التي هي على ارتباط مباشر مع ظواهر الأجسام الطبيعية في الخارج، وتنقل بأمانة كلّ ما يقع عليها إلى ذهن الإنسان في شكل الصور المحسوسة التي يحفظها الخيال؛ لينتزع منها العقل بعد ذلك المعاني الكلّيّة

المعقولة؛ ليعمل عليها بالتحليل والتركيب كما سبق وأن بيّنّا سابقًا.

وما ينبغي التأكيد عليه هنا أنّ الحسّ ليس بحاكم، وإنّما هو ناقل أمين، والعقل الإنساني هو الذي يحكم على الإطلاق سواءً بنفسه أو بالاستعانة بغيره من أدوات المعرفة ومصادرها.

وقد ذكرنا أنّ أمانة النقل الحسّيّ وصلاحيته المعرفية إنّما هو بحكم العقل الإنساني استنادًا إلى مبدأي العلّية والسنخية.

والحكم العقلي بالاستعانة بالحسّ هو حكم موضوعي جزئي سطحي متغيّر ـ كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك ـ ولا يتعلّق به العلم، بل مجرّد المعرفة الإجمالية السطحية البسيطة، ذلك مع وضوحه وبداهته كما ذكرنا.

3ـ الوجدانيات

وهي مدركات الحسّ الباطن التي تدركها النفس مباشرةً دون توسّط الجوارح الخمس، كالشعور بالجوع والعطش والحزن والسرور، وهي أيضًا من المُدرَكات البدهية الواضحة، والتي ينتزع منها العقل بعد ذلك المفاهيم الكلّيّة العلمية.

وحالها في العلم كحال المدركات الحسّيّة الظاهرة من الجزئية والسطحية والتغيّر، ولا يتعلّق بها علمًا حقيقيًّا.

والشيخ ابن تيميّة يثني على هذين الإدراكين الحسّيّين اللذين يشارك فيهما الإنسان سائر العجماوات، ويعتبرهما المصدرين

الرئيسيين في المعرفة البشرية، ويحطّ من قدر المعرفة العقلية الحقيقية، حيث نراه يقول:

❖ «إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي نعرف بها الأشياء، فأمّا الكلام فلا يتصوّر أن يعرف بمجرّده مفردات الأنبياء، إلّا بقياس تمثيل أو مركّب ألفاظ، وليس شيءٌ من ذلك يفيد تصوّر الحقيقة، فالمقصود أنّ الحقيقة إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدّ القولي، وإن لم يتصوّرها بذلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القولي»[1].

○ **وأقول**: ممّا تقدّم من البيان يتبيّن بطلان كلامه، وما ذهب إليه من حاكمية الحسّ الظاهر والباطن وأصالتهما.

4. المجرّبات

وهي عبارة عمّا يحصل من تكرار المشاهدات الحسّيّة لصدور الأثر عن المؤثّر في جزئيات متماثلة تحت ظروف مختلفة لاستبعاد الأسباب الاتّفاقية وإثبات التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثّر.

---

(1) ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، ج 9، ص 28.

وتنتج التجربة حكمًا يقينيًّا موضوعيًّا بقياسين أحدهما اقتراني والثاني استثنائي على النحو التالي:

الأوّل: النار تحرق دائمًا أو في أكثر الأحيان، وكلّ ما كان كذلك فهو ذاتي الإحراق، إذن النار ذاتية الإحراق.

ومن الملاحظ هنا أنّ التجربة تنقح المقدّمة الصغرى في القياس، وأمّا الكبرى فترجع إلى أصل العلّيّة البدهي، وهي أنّ كلّ أثر حادث يصدر عن علّته الذاتية دائمًا إن كانت علّته تامّةً، أو في أكثر الأحيان إن كانت علّته ناقصةً أو مجرّد مقتضٍ.

الثاني: إذا كانت النار ذاتية الإحراق، فكلّ نارٍ محرقةٌ، ولكنّها ذاتية الإحراق، إذن فكلّ نار محرقة.

وهذا ما يفرق التجربة عن الاستقراء الكمّي الناقص، في كون تتبّعها للجزئيات تتبّعًا كيفيًّا هادفًا، وليس كمّيًّا؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقية التي تكون أخصّ من الطبيعة الكلّيّة، ويضاف إليها القياسان العقليان ليثبتا العلاقة الذاتية، ويسوغا تعميم الحكم التجريبي بنحو يقيني.

ومن الملاحظ أنّ كلا القياسين بديهيان وليسا في حاجة إلى استدلال آخر نظري.

يقول ابن سينا: «وأمّا المجرّبات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهداتٍ منا تتكرّر فتفيد إذكارًا بتكرّرها فيتأكّد منها عقدٌ قويٌّ لا

يشكّ فيه، وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك، بعد أن لا يشكّ في وجوده فربما أوجبت التجربة قضاءً جزمًا، وربّما أوجبت قضاءً أكثريًّا، ولا تخلو عن قوّةٍ قياسيةٍ خفيّةٍ تخالط المشاهدات، وهذا مثل حكمنا أنّ الضرب بالخشب مؤلمٌ، وإنّما تنعقد التجربة إذا أمنت النفس كون الشيء بالاتّفاق، وتنضاف إليه أحوال الهيئة، فتنعقد التجربة»[1].

ومقصوده من أحوال الهيئة هي أن تقيد التجربة بظروفها الخاصّة، بحيث لا يتعدّى موضوع الحكم فيها موضوع التجربة؛ ولذلك يقول الحكماء بأنّ التجربة تعطينا حكمًا كلّيًّا يقينيًّا مقيّدًا لا حكمًا مطلقًا.

5ـ الحدسيات

وهي الحاصلة من الحدس الذي هو نفس التجربة القائمة على تكرار المشاهدات الحسّيّة تحت ظروف مختلفة مع اقترانها بالقياسين العقليين، مع هذا الفارق، وهو أنّ الحادس لا يستطيع أن يتحكّم في ظروف المشاهدة بنفسه، وإنّما يستنبط الحدّ الأوسط بعقله بعد إجرائها بالنحو المبين في التجربة.

قال ابن سينا: «وما يجري مجرى المجرّبات الحدسيات، وهي

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 346.

قضايا مبدأ الحكم بها حدسٌ من النفس قويٌّ جدًّا، فزال معه الشكّ، وأذعن له الذهن، فلو أنّ جاحدًا جحد ذلك لأنّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلك الحدس أو على سبيل المذاكرة لم يتأتّ أن يتحقّق له ما تحقّق عند الحادس مثل قضائنا بأنّ نور القمر من الشمس لهيئات تشكّل النور فيه، وفيها أيضًا قوّة قياسية، وهي شديدة المناسبة للمجرّبات»[1].

قوله: "ولو أنّ جاحدًا جحد ذلك ..." يشير إلى أنّه حجّة على الحادس الخائض لتجربة الحدس كما في التجريبيات أيضًا؛ ولذلك يقول المحقّق الطوسي تعليقًا على كلامه: «والحدسيات أيضًا تختلف بالقياس إلى الأشخاص كالمجرّبات، ولا يمكن إثباتها لغير الحادس»[2] وهو أمر واضح.

6ـ المتواترات

ذكر الحكماء بأنّ القضايا المتواترة الحاصلة من تكرار السماع الحسّيّ لشهادات صادرة عن أفراد مختلفة يمتنع تواطؤهم على الكذب، يثبت وجود سبب موضوعي دعاهم إلى نقل هذا الخبر ألا وهو صدوره أو وجوده بالفعل.

---

(1) المصدر السابق، ص 348.

(2) المصدر السابق، ص 349.

وقد اعتبرها الحكماء أنّها تجري مجرى التجربة والحدس، وبالتالي تفيد اليقين الموضوعي بناءً على أصل العلّيّة، وكذلك تكون حجّةً فقط على من أحرزها لا غير، مع اختلافها في كون حكمها جزئيًّا لا كلّيًّا.

يقول ابن سينا: «وكذلك القضايا التواترية وهي التي تسكن إليها النفس سكونًا تامًّا يزول عنه الشكّ لكثرة الشهادات، مع إمكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتّفاق والتواطؤ، وهذا مثل اعتقادنا بوجود "مكّة" ووجود "جالينوس" و"إقليدس"، ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد معلوم فقد أحال؛ فإنّ ذلك ليس متعلّقةً بعدد تؤثّر الزيادة والنقصان فيه، وإنّما الرجوع فيه إلى مبلغٍ يقع معه اليقين، فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات، لا عدد الشهادات، وهذه أيضًا لا يمكن أن يقنع جاحدها، أو يسكت بكلام»[1].

وبعد بيان حقيقة المجرّبات والحدسيات والمتواترات، نرى الشيخ ابن تيميّة يشكل بقوّةٍ على المناطقة على أساس أنّهم يجعلون هذه الطرق المعرفية الثلاث حجّةً على من اعتبرها لا على الإطلاق ممّا يشكّك في الكثير من الأحداث التاريخية والنصوص الدينية المسلّمة.

❖ **يقول ابن تيميّة**: «وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أنّ القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس يختصّ بها من علمها بهذا

---

(1) المصدر السابق، ص 249.

الطريق، فلا تكون حجّةً على غيره، بخلاف غيرها فإنّها مشتركة يحتج بها على المنازع، وقد بيّنّا في غير هذا الموضع أنّ هذا تفريق فاسد. فإنّ "الحسّيّات" الظاهرة والباطنة تنقسم أيضًا إلى خاصّةٍ وعامّةٍ، وليس ما رآه زيد أو شمّه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته، لكن بعض الحسّيّات قد تكون مشتركةً بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخصّ من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، وكذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب، قد يشترك فيها عامّة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكّة ونحوها من البلاد المشهورة؛ واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رآه واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمّدٍ وادّعائهم النبوّة، ونحو ذلك. فإنّ هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامّة بني آدم، وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط»[1].

○ **أقول**: إنّ كلام الحكماء في غاية الوضوح، فمن لم يقم بالتجربة أو الحدس أو لم يحرز التواتر بنفسه بالطرق العلمية، بل قبلها ثقةً في مدّعيها وقائلها فهو مقلّدٌ لغيرهٌ وليس محقّقًا بنفسه، وهذا ممّا لا ينبغي النزاع فيه.

---

(1) ص 133.

وأمّا ما استشهد به من علم الناس بمكّة والبلاد المشهورة، وعلمهم بوجود الأنبياء فهو من المشهورات وليس من المتواترات، إلّا أن يتمّ إحرازها بالطرق العلمية التي أشرنا إليها، ونقّحها علماء الحديث والرجال في كلّ طبقة تاريخية، والتي يعلمها الشيخ أكثر من غيره.

ثمّ يتمادى الشيخ في استنكاره لهذه القضيّة الواضحة، متّهمًا من يخالفه فيها بالكفر والإلحاد، فيقول:

«إنكار المتواترات هو من أصول الإلحاد والكفر فإنّ المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها، يقول أحد هؤلاء بناءً على هذا الفرق: هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجّة عليّ. فيقال له: اسمع كما سمع غيرك، وحينئذٍ يحصل لك العلم»[1].

❖ **ثمّ أضاف قائلًا**: «من هذا الباب إنكار كثيرٍ من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم، بل المتواترة عندهم عن النبيّ ﷺ والصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإنّ هؤلاء يقولون: "هذه غير معلومة لنا"، كما يقول من يقول من الكفّار: إنّ معجزات الأنبياء غير معلومةٍ لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك. وإلّا فلو

---

(1) ص 140.

سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنّفة التي قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك»[1].

○ **وأقول**: إنّ الإنسان العاقل ليتعجّب من كلام الشيخ هنا وتهويلاته العامّيّة التي يدغدغ بها الوجدان الديني عند العوامّ؛ ليحرّكهم لتكفير الحكماء والنفور من العلوم الحقيقية، بحيث أصبح هذا الأسلوب له عادة قد أدمنها، فهو يتجاهل الفرق بين التواتر المحرز والمنقول، ويخلط بين المتواترات العلمية التي أقرّها جميع الحكماء والفقهاء والمحدّثين وبين المشهورات العرفية، مع أنّ الفرق بينهما أوضح من الشمس في رابعة النهار، ثمّ يرتّب الأثر على ذلك ويصدر حكم الكفر والإلحاد على كلّ من يفرّق بينهما.

ولا أدري اين تكمن المشكلة الدينية أو الشرعية هنا، فالعوامّ كما يقلّدون فقهاءهم في أخبار الآحاد دون تحقيق، كذلك يقلّدونهم فيما ينقلونه من المتواترات مع شهرتها الفعلية في زمانهم، ومن لا يثق من الناس فيما يقوله الفقهاء وأهل العلم والخبراء من المحدّثين، فليتحمّل مسؤوليّته بنفسه، وليجتهد في التحصيل، والله يحاسب كلّ إنسان على قدر طاقته، وهو أحكم الحاكمين.

وأمّا مطالبته عامّة الناس بالسعي للتحصيل العلمي وإحراز التواتر بأنفسهم فهو مجرّد هذيان!

---

(1) ص 141.

ثانيًا: المشهورات

وهي القضايا التي نصدّق بها لشهرتها بين الناس لا غير، فيكون معيار التصديق بها وثبوت محمولها لموضوعها هي كونها مشهورةً ومأنوسةً عندنا فقط، بغضّ النظر عن أسباب شهرتها، أو أيّ حيثية تصديقية أخرى، وهي تنقسم إلى مشهورات محضة لا واقعية لها وراء الشهرة، وإلى مشهورات لها واقعية ما وراء الشهرة، مثل كونها واضحةً عند العقل كما في الأوّليّات العقلية المشهورة، أو كون التجربة قد أثبتت صدقها دائمًا أو في أغلب الأحيان، ككون الصدق والأمانة نافعين والكذب والخيانة ضارّين بالإنسان أو بالأسرة أو المجتمع البشري، أو لأنّ الشارع الحكيم قد أمر بها في شرائعه السماوية كحرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير مثلًا.

ومن الواضح أنّ هذه القضايا المشهورة لا تصلح مطلقًا لمقدّمات البرهان العقلية الذاتية، ولا لسائر العلوم الحقيقية من حيث كونها مشهورةً، وإن صلحت من حيث كونها أوّليّةً أو بدهيةً تجريبيةً أو حدسيةً، فالمشهورات قد تشمل الكثير من اليقينيات، ولنفهم ذلك جيّدًا؛ حتّى لا تلتبس علينا الأمور كما التبست على الشيخ ابن تيميّة في كتابه وشنّع على الفلاسفة، ولم يكن إشكاله أو تشنيعه ـ كما هو في الغالب ـ إلّا على سوء فهمه وعدم موضوعيته.

وسننقل الآن بعض ما قاله الفلاسفة وكبار نظّار المسلمين

المخالفين للفلاسفة حول القضايا المشهورة؛ ليتبيّن لنا صحّة ما قلناه، وأنّ هذا ليس رأي الفلاسفة دون غيرهم.

قال ابن سينا: «فأمّا المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضًا هذه الأوّليّات ونحوها ممّا يجب قبوله، لا من حيث هي واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة، وربّما خصّصناها باسم المشهورة؛ إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة، وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرد ووهمه، وحسّه، ولم يؤدّب بقبول قضايا ما والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنّه القويّ إلى حكم، لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل، والأنفة، والحمية، وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله، أو وهمه، أو حسّه، مثل حكمنا أنّ سلب مال الإنسان قبيح، وأنّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ... وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج، ولو توهّم الإنسان نفسه، وأنّه خلق دفعةً، تامّ العقل، ولم يسمع أدبًا، ولم يطع انفعالًا نفسانيًّا أو خلقيًّا لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيءٍ، بل أمكنه أن يجهلها ويتوقّف فيها، وليس كذلك حال قضائه أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وهذه المشهورات قد تكون صادقةً، وقد تكون كاذبةً، وإذا كانت صادقةً ليست تنسب إلى الأوّليّات ونحوها، إذا لم تكن بيّنة الصدق عند

العقل الأوّل إلّا بنظر وفكر، وإن كانت محمودةً عنده»[1].

وهو هنا يشير إلى دخول القضايا الأوّليّة في المشهورات، ولكنّه يؤكّد على أنّ التصديق بها إنّما لشهرتها فقط، كما يؤكّد على خروج المشهورات المحضة عن كونها أوّليّةً عند العقل، وإن كانت محمودةً عنده.

أمّا قطب الدين الرازي فقال عنها: «المشهورات:وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس بها إمّا لمصلحةٍ عامّةٍ كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح، أو بسبب رقّة كقولنا: مساواة الفقراء محمودة، أو حميّةٍ كقولنا: كشف العورة مذموم، أو بسبب عادات وشرائع وآداب كقولنا: شكر المنعم واجبٌ، وربّما يشتبّه بالأوّليّات والفرق بينهما أنّ الإنسان لو قدّر أنّه خلق دفعةً من غير مشاهدة أحد، وممارسة عملٍ ثمّ عرض عليه هذه القضايا يتوقّف فيها بخلاف الأوّليّات، فإنّه لا يتوقّف فيها، والمشهورات قد تكون حقّةً وقد تكون باطلةً، والأوّليّات لا تكون إلّا حقّةً»[2].

وهو هنا يشير إلى الأسباب الطبعية والنفسية والاجتماعية للشهرة، ويفرّق بين المشهورات والأوّليّات.

وأمّا الغزالي فقد صرّح بخروج المشهورات المحضة عن اليقينيات

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 350.

(2) الرازي، شرح المطالع، ص 450.

قائلًا: «النوع الأوّل: وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات، والصنف الأوّل: المشهورات، مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وصلة الأرحام، وملازمة الصدق في الكلام، ومراعاة العدل في القضايا والأحكام، وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان، وقتل الحيوان، ووضع البهتان، ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان، وهذه قضايا لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد، ووهمه، وحسّه، لما قضى الذهن به قضاءً بمجرد العقل والحسّ، ولكن إنّما قضى بها لأسباب عارضة أكّدت في نفس هذه القضايا وأثبتها، وهي خمسة ...»[1].

فها هو الغزالي المتكلّم الأصولي والمعادي للفلاسفة يؤكّد نفس كلامهم، ويخرج المشهورات من حيّز اليقينيات البدهية، والعلوم الحقيقية ويجعلها مختصّةً بالفقهيات.

وقد نقل ابن تيميّة بنفسه كلام الفخر الرازي في شرحه النقدي على "الإشارات والتنبيهات"، والذي يؤكّد فيه نفس ما قاله ابن سينا وكبار المتكلّمين، حيث قال:

«وقد ذكر الرازي في شرحه للإشارات تقرير الفرق بين الأوّليّات العقلية والمشهورات والوهميات: وقالوا المشهورات تشبّه بالأوّليّات، ووجه الفرق ظاهر، فإنّ الأوّليّ هو الذي يكون حمله على موضوعه في

---

(1) الغزالي، معيار العلم، ص 184.

الوجودين حملًا أوّلًا، لا ثانيًا، أي لا يكون حمله بتوسّط، فإنّ المحمول على غيره بتوسّط شيءٍ آخر كان بعد حمل ذلك الشيء، فلا يكون حمله عليه أوّلًا، بل ثانيًا، وهذا إنّما يظهر إذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب آخر إلّا مجرّد حضور طرفي الموضوع والمحمول. أمّا إذا كان هناك أسباب أخر من الرقّة، أو الأنفة، أو الحميّة، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلّيّ والمصلحة العامّة، فحينئذٍ لا يعرف أنّ الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب أخر»[1].

❖ وبعد أن نقل الشيخ ابن تيميّة عن ابن سينا والفخر الرازي رأيهما في نفي كون المشهورات المحضة من اليقينيات البدهية، اعترض عليهما قائلًا:

«والكلام على هذا بأنواع متعدّدة:

النوع الأول: أنّ التفريق بين الأوّليّ وغيره ـ بأنّ الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين (الذهني والخارجي) فهو أوّليٌّ، وإن افتقر إلى وسط فليس بأوّليّ ـ فرقٌ فاسدٌ مبنيٌّ على أصلٍ فاسدٍ، وهو أنّ الصفات اللازمة للموصوف، منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط في نفس الأمر، ومنها ما لا يلزم

---

(1) ص 442.

بنفسه، بل بوسط في نفس الأمر يكون ذلك الوسط لازمًا للموصوف ويكون هذا المحمول لازمًا لذلك اللازم ... والدليل هو وسط في ذهن المستدلّ، ليس هو وسطًا في نفس ثبوت الصفة للموصوف ... وكونه بيّنًا للإنسان وغير بيّنٍ ليس هو صفة الشيء في نفسه، وإنّما هو إخبار عن علم الإنسان به وتثبيه له، فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي»[1].

○ **أقول**: لعمري لو صحّ مطلقًا ما يقوله ابن تيميّة هنا من أنّ «الدليل هو وسط في ذهن المستدلّ، وليس هو وسطًا في نفس ثبوت الصفة للموصوف في الواقع» لسقط معنى الصواب والخطإ، ولارتفع الاستدلال والاحتجاج، ولبطل التعليم والتعلّم والتحقيق، وهل هذا إلّا السفسطة في أبرز صورها، والتي ما فتأ ابن تيميّة يكرّرها في أكثر من مورد في كلامه؟!

ونحن قد سبق أن أبطلنا هذا الكلام ورددنا على القول بالنسبية المطلقة، ولكن لكون كلامه هنا ـ وإن حمل روح الشكّ والسفسطة ـ له خصوصيته حول التفريق بين الأوّليّات والمشهورات، فلا بأس بالإجابة عليه بما يناسب المقام، فأقول: إنّ نقض خصوصية كلامه هنا يتوقّف على بيان ثلاثة أمور:

---

(1) ص 443.

الأوّل: التفريق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت

وهو من المباحث العقلية التحليلية الدقيقة والشريفة التي غفل عنها ابن تيميّة، ولا سبيل له إليها، ولا قِدَمَ له فيها بعد أن جعل عقله في عينيه.

إنّ مقام الثبوت هو مقام الواقع ونفس الأمر أي ثبوت الشيء في نفسه بلا تعمل أو افتراض ذهني، وأما مقام الإثبات فهو مقام التصديق والاعتقاد عند الإنسان، والذي قد يوافق أو يخالف مقام الثبوت الواقعي، والشيخ ابن تيميّة يعلم ذلك ويعترف به، إلا أنه مع ذلك لا يدلنا على السبيل المنطقي العلمي الموضوعي الذي يضمن لنا مطابقة مقام الإثبات عندنا لمقام الثبوت في الواقع، إلّا ما نراه بأعيننا أو نشعر به بوجداننا، أو نسمعه تلقينًا ممّن نثق فيهم ممّن يسمّيهم بأهل العلم والإيمان من السلف الصالح.

ونحن قد أبطلنا في أكثر من مورد صلاحية الحسّ الظاهري أو الباطني لإفادة العلم الحقيقي، وأنّها مجرّد معرفة سطحية متغيّرة جزئية خاصّة لا يمكن تعميمها بنفسها مطلقًا، وأمّا ما نسمعه من الآراء العرفية المشهورة أو أقوال الأكابر الموثوقة ـ كما سيأتي لاحقًا ومع احترامنا لمصدرها ـ فهي لا تتعدّى المعرفة الذاتية النسبية المتغيّرة، دون المعرفة العلمية الموضوعية المطلقة.

ومن هنا فقد مست الحاجة إلى دليل علمي موضوعي يضمن لنا

مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت، وليس هذا إلّا الدليل العقلي البرهاني الذي يعلم ثبوت الأشياء عن طريق العلم بأسبابها الذاتية التي أوجبت ثبوتها في نفسها أو لغيرها في الواقع ونفس الأمر، فكما توجب العلل معلولاتها في الواقع، فإنّ العلم بها يوجب العلم بمعلولاتها في الواقع ونفس الأمر أيضًا، وتفصيل الكلام سيأتي في مبحث البرهان إن شاء الله تعالى.

الثاني: ضرورة وجود لازمٍ بيّنٍ بلا واسطة لموضوع القضية في الواقع ونفس الأمر

وإثبات هذا الأمر في غاية البساطة بأن نقول بأنّ وجود لازمٍ ذاتيٍّ للموضوع لا يفارقه في التصوّر ويتميّز عن العرض الغريب المفارق هو أمر ضروري، وقد سبق وأن أشرنا إليه في التفريق بين الذاتي المقوم واللازم الذاتي بعد أن رفض ابن تيميّة التفريق بينهما، مع إقراره بوجود هذا اللازم الذاتي للموضوع، فنقول: لازم الموضوع في الواقع إمّا أن يكون بلا واسطة، وعندها يثبت المطلوب، أو يحتاج إلى الواسطة، وعندها إمّا أن ينتهي إلى لازم بيّن بلا واسطة أو يتسلسل الأمر وهو محال.

وهذا ما أثبته الحكماء والمتكلّمون، وأشار إليه ابن سينا بقوله:

«وأمّا اللازم غير المقوّم ويخصّ باسم اللازم وإن كان المقوّم أيضًا لازم فهو الذي يصحب الماهية فلا يكون جزءًا منها، مثل كون المثلّث مساوي الزوايا لقائمتين. وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلّث عند المقايسات لحوقًا واجبًا، ولكن بعد ما يقوم المثلّث

بأضلاعه الثلاثة، ولو كانت أمثال هذه مقوّمات لكان المثلّث وما يجري مجراه يتركّب من مقومات غير متناهية»[1].

ثمّ أضاف: «وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط، كانت معلومة واجبة لزوم، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقوّمة به، وإن كان لها وسط يتبيّن به علمت واجبة به وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا: لأنّه حين يقال: لأنّه كذا، وهذا الوسط إن كان مقوّمًا للشيء لم يكن اللازم مقوّمًا لأنّ مقوّم المقوّم مقوّم، بل كان لازمًا له أيضًا فإن احتاج الوسط إلى وسط، تسلسل إلى غير النهاية، فلم يكن وسط وإن لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط»[2].

الثالث: الترتب العقلي بين اللوازم الأولى والثانية

إنّ اللازم الأوّل عند العقل ليس هو ما ندركه أولًا، أو ما يكون أوّلًا بالنسبة لنا ـ كما يتوهّم ابن تيميّة ـ بل هو أوّل ما يقتضيه الموضوع بذاته من حيث هو، وتتوقّف على لزومه له سائر اللوازم الأخرى في ترتيب طولي متسلسل بحسب مقام التحليل العقلي الواقعي انطلاقًا من مبدإ العلّيّة البدهي الذي تتوقّف فيه المعلولات على عللها في الواقع ونفس الأمر، سواءٌ كانت عللًا خارجيةً أو تحليليةً يكتشفها العقل بنفسه.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتبيهات، ص 158.

(2) المصدر السابق، ص 160.

ولنستشهد على ذلك بمثال رياضي وآخر فلسفي لتقريب البيان إلى الأذهان:

ـ **المثال الرياضي**:

1ـ الاثنان زوج.

2ـ الاثنان نصف الأربعة.

3ـ الاثنان ربع الثمانية.

بالتأمّل في هذه القضايا الثلاث نجد أنّ محمولاتها من اللوازم الذاتية لموضوعاتها وهي الاثنين؛ لأنّها تلزمها لذاتها بذاتها. ولكن في الواقع ومن ناحية أخرى نجد فرقًا واضحًا في أنحاء اللزوم الذاتي ومراتبها.

فالزوجية في القضيّة الأولى إنّما ثبتت لموضوعها بمجرّد لحاظ الاثنين في نفسها من حيث انقسامها الذاتي إلى واحد وواحد متساويين، دون لحاظ أيّ شيء خارجها. وأمّا في القضية الثانية فنجد أنّنا لم نكتف بلحاظ الاثنين من حيث هي فقط، بل لاحظنا معها أمرًا آخرًا خارجها وهي الأربعة من حيث انقسامها إلى اثنين متساويين، فعلمنا بعدها أنّ الاثنين نصف الأربعة. وأمّا القضيّة الثالثة فقد لاحظنا أمرين غير الاثنين، وهما أنّ الثمانية تنقسم إلى أربعة وأربعة متساويين فعلمنا أوّلًا أنّ الأربعة نصف الثمانية، ثمّ لاحظنا انقسام الأربعة إلى اثنين واثنين متساويين، فعلمنا أنّ

الاثنين نصف الأربعة، فعلمنا بعدها أنّ الاثنين نصف نصف الثمانية، فعلمنا أنّها ربع الثمانية، وكذلك بالنسبة إلى كون الاثنين ثمن الستّة عشرة، حيث سيتوقّف ثبوت المحمول لموضوعه إلى وسائط أكثر متقدّمة عليه بطبعها.

ومن هنا نلاحظ أنّ كلّ لازمٍ متأخّرٌ يتوقّف بطبعه في الواقع في ثبوته لموضوعه على اللازم المتقدّم عليه، وليس بحسب إدراكنا له كذلك، بحيث يتغيّر من شخصٍ لآخر كما يتوهّم ابن تيميّة.

ـ **المثال الفلسفي**:

1ـ الإنسان ممكن الوجود والعدم.

2ـ الإنسان يحتاج إلى غيره في الوجود.

3ـ الإنسان واجب الوجود بالغير في وجوده.

في القضيّة الأولى يلاحظ العقل الموضوع وهو الإنسان من حيث هو هو فيجده فارغًا عن أيّ معنًى غير ذاتياته المقوّمة له، وأنّه لا يقتضي بذاته الوجود أو العدم، فينتزع منه معنى الإمكان الذي هو استواء النسبة إلى الوجود والعدم، ويكون الإمكان لازمًا ذاتيًّا أوّلًا للموضوع. أمّا القضية الثانية، فنجد أنّ احتياج الإنسان إلى الغير لازمٌ ثانٍ معلولٌ لإمكانه، فهو لازمٌ لموضوعه بتوسّط الإمكان. وأمّا القضية الثالثة فإنّ احتياجه في وجوده للغير هو الذي استلزم ثالثًا وجوب وجوده بالغير؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ... وهكذا تتوالى اللوازم الذاتية بنحوٍ

طوليٍّ مترتّبٍ، وتتركّب منها البراهين العقلية الفلسفية بنحوٍ متتالٍ، وهو ما لم يفهمه ابن تيميّة أو لا يريد أن يفهمه.

وبهذه البيانات العلمية الواضحة تندفع تشكيكات ابن تيميّة في نفي وجود اللازم الذاتي البيّن لموضوعات القضايا في الواقع ونفس الأمر، أو أنّها مجرّد أمور نسبية متغيّرة.

ونحن نعتذر هنا للقارئ الكريم للإطالة والتكرار في بعض الأحيان نتيجة تكرار الشيخ لنفس شبهاته السابقة، ولأهمّيّة المسألة وضرورتها.

ثمّ قال: «**النوع الثاني**: لا دليل على دعواهم أنّ المشهورات ليست من اليقينيات.

فنقول: دعوى المدّعي أنّ هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلةٌ، بل هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل، وذلك أنّ التصديق مسبوق بالتصوّر، فينبغي أن ننظر معنى قولنا: "العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ"، ثمّ ننظر في ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع، ولنتكلّم في عدل الناس وظلمهم، فنقول: الناس إذا قالوا العدل حسنٌ والظلم قبيحٌ، فهم يعنون بهذا أنّ العدل محبوب للفطرة تحصل لها بوجوده لذّةٌ وفرحٌ نافعٌ لصاحبه ولغير صاحبه، وبه تحصل به اللذّة والفرح وما تتنعّم به النفوس. وإذا قالوا: "الظلم قبيح"، فهم يعنون به أنّه ضارٌّ لصاحبه ولغير صاحبه، وأنّه بغيض يحصل به الألم والغمّ وما تتعذّب به النفوس. ومعلومٌ أنّ هذه القضايا هي في علم الناس

لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطبّ، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلم كانت التجربيات يقينيةً، وهذه التي هي أشهر منها وقد جرّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينيةً؟ مع أنّ المجرّبين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها في العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضًا أكثر وأعلم وأصدق»[1].

○ **أقول**: إنّ الحديث عن أصناف اليقينيات العقلية قد سبق ذكره مفصّلًا، وبيان لميّة كونها كذلك، وأمّا المشهورات فقد شرحناها أيضًا، وقلنا إنّ منها الأوّليّات والمتواترات، ومنها المشهورات المحضة التي ليست كذلك، وليس لها أيّ واقعية أخرى وراء عموم الاعتراف بها، وأنّ المشهورات مطلقًا من حيث كونها مشهورةً ليست من اليقينيات المطلقة ولا تصلح مبادئ للبرهان، ولا تدخل في العلوم الحقيقية، كما صرح بذلك الحكماء وأيدهم الغزالي وغيره من الأصوليين كما نقلنا عنهم.

والشيخ ابن تيميّة يتجاهل كل هذا الكلام، ويستشهد بيقينية المشهورات من حيث كونها مجرّبةً! وهو خارج عن موضوع البحث أصلًا، وأمّا القضايا المجرّبة فهي حجّةٌ على من جرّبها، ولو صارت مشهورةً فلا تكون يقينيةً من حيث هي كذلك، فالحاصل أنّ المشهورات غير المجرّبة ليست من اليقينيات لما ذكرنا مرارًا وتكرارًا.

---

(1) ص 466.

وقال: «**النوع الثالث**: في بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها:

قولهم هذه القضايا ليست بأوّليّة؛ لما ذكروه من الفرق بين الأوّليّ وغيره ... وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أنّ هذه القضايا المشهورة أوّليّة أو ليست أوّليّةً، ولا أنّها أوّليّةٌ لجميع الناس أو لبعضهم، بل المقصود أنّها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادّةً للبرهان، وهذه المشهورات إذا لم تكن أوّليّةً لم تكن بدون كثير من المجرّبات، والحدسيات، ونحو ذلك، فتكون مادّةً للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجرّبات. فإنّ المتواترات والمجرّبات ليست أوّليّاتٍ، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجرّبات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبةً أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجرّبات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعضٍ»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: نفيه للفرق بين الأوّليّات وغيرها قد تمّ إبطاله في السابق ببيان الفرق الموضوعي بينها وبين غيرها، وتشريح المراتب العقلية الطولية للّوازم الذاتية الأولى والثانية.

---

(1) ص 470.

ثانيًا: أنّ المشهورات من حيث عموم اعتراف الناس بها ليس لها أيّ صلاحية علمية تؤهّلها للدخول في القضايا البدهية واجبة القبول، وليس كلّ ما تيقّنه الناس أو استأنسوا به فهو بدهيٌّ علميٌّ موضوعيٌّ، فهل يقبل ابن تيميّة بمشهورات المجتمعات الكافرة أو حتّى المخالفة له في المذهب؟! بل نجد القرآن الكريم يشير إلى أنّ أكثرهم للحقّ كارهون.

ثالثًا: أنّ ثبوت محمولات القضايا البدهية الواجبة القبول عند العقل إنّما يكون عن طريق العلم بأسبابها الذاتية، سواءٌ بالتحليل العقلي كما في الأوّليّات العقلية، أو بالتجربة كما في المجرّبات. وأمّا عموم اعتراف الناس بها فليس من أسبابها الذاتية في الواقع، وهو في غاية الوضوح.

رابعًا: أنّ الحكماء لم ينكروا وجود أسباب واقعية للشهرة بعضها يرجع إلى وضوحها الذاتي، وبعضها راجع إلى طبيعة الإنسان من الملائمة والرقّة والحميّة والانفعال، وبعضها يرجع إلى المصلحة العقلائية العامّة والتأديبات الصلاحية وغيرها، ولكن كلّ هذا شيء وكونها من حيث هي مشهورة من اليقينيات أو الأوّليّات عند العقل شيئًا آخر، ولنفهم ذلك جيّدًا.

ثالثًا: المقبولات

بعد الفراغ من بيان القضايا اليقينية والمشهورة، ونقض شبهات ابن تيميّة حولها، ننتقل للبحث حول صنف آخر لا يقلّ أهمّيّةً عنها، ألا وهي المقبولات.

وهي القضايا التي نأخذها من الغير إخبارًا وإعلامًا، فنتقبّلها بقبول حسن، ونصدّق بها ثقةً بقائلها أو اطمئنانًا بمصدرها لا غير، كأقوال الأنبياء والعلماء والخبراء والأكابر وغيرها من المصادر المعتبرة عندنا التي نثق فيها كسائر النصوص الدينية والتاريخية، وسنستشهد ببعض أقوال الحكماء والمتكلّمين الأصوليين الذين اتّفقوا أيضًا على بيان هذا المعنى:

قال ابن سينا: «وأمّا المقبولات من جملة المأخوذات، فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل، أو من نفر، أو من إمام يحسن به الظنّ»[1].

وقال الشارح الطوسي: «والأوّل: مقبولات إمّا عن جماعة كما عن المشّائين أنّ للفلك طبيعةً خاصّةً، أو عن نفر كأصول الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبي وإمام كالشرائع والسنن، أو عن حكيم كأحكام تنتسب إلى بقراط كالطبّ، أو عن شاعر كأبيات تورد شواهد أو تكون مقبولةً من غير أن تنسب إلى مقبولٍ عنه، كالأمثال السائرة»[2].

وقال الغزالي: «الصنف الثاني: المقبولات، وهي أمورٌ اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر،

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 356.

(2) المصدر السابق.

أو شخص واحد تميّز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر، كالذي قبلناه من آبائنا وأساتذتنا وأئمّتنا، واستمررنا على اعتقاده، وكأخبار الآحاد في الشرع، فهي تصلح للمقاييس الفقهية، دون البراهين العقلية، ولها في إثارة الظنّ مراتب لا تكاد تحصى»[1].

وقال القطب الرازي: «وثالثها: المقبولات وهي قضايا يؤخذ عمّن يعتقد فيه الجهور لأمر سماوي أو زهد أو علم أو رياضة إلى غير ذلك من الصفات المحمودة كالأقوال المأخوذة من العلماء»[2].

وقال القاضي الساوي: «وأمّا المقبولات: فهي آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إمّا لأمر سماوي يختصّ به، أو لرأي وفكر يتميّز به مثل اعتقادنا بأمور قبلناها عن أئمّة الشرائع والحكماء ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ مثل: أنّ المحسن يثاب والمسيء يعاقب»[3].

وللقضايا المقبولة خصوصياتها الذاتية التي تميّزها عن سائر القضايا بالنحو التالي:

1ـ أنّها تلقينية وليست تفهيميةً استدلاليةً، وبالتالي فهي خارجة عن مقام التعليم الذهني.

---

(1) الغزالي، معيار العلم، ص 188.

(2) الرازي، شرح المطالع، ص 450.

(3) الساوي، البصائر النصيرية، ص 382.

2ـ أنّها تعبّدية محضة لكون ملاك التصديق بها ليس وضوحها في نفسها من حيث كونها بيّنةً أو مبيّنةً، بل مجرّد الثقة والاطمئنان في مصدرها لا غير.

3ـ أنّ التصديق بها قد يكون قطعيًّا أو ظنّيًّا.

4ـ أنّ المقبولات من حيث هي مقبولة نسبية متغيّرة، تختلف باختلاف البيئة والزمان، وقد تكون صادقةً مطابقةً للواقع، وقد تكون كاذبةً، وبالتالي لا تصلح لأن تكون ميزانًا علميًّا موضوعيًّا. وبعبارة أخرى فإن المقبولات قد تكون يقينيةً واجبة القبول في نفسها، وقد تكون غير يقينية وإنّما نتقبّلها من جهة الوثوق بمصدرها لا غير، وبالتالي فهي من الحيثية الأولى يقينية موضوعية مطلقة، ومن الحيثية الثانية نسبية متغيّرة؛ لأنّنا لا نكون قد علمناها من أسبابها الذاتية.

5ـ أنّ المقبولات من الأدلّة النقلية عند الحكماء، والتي يُعتمد عليها فيما لا يستقل العقل البرهاني أو التجريبي في الحكم عليه، واعتبارها المنطقي يتوقّف على مدى اعتبار مصدرها ووثاقته في الواقع.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا مدى وهن ما يقوله الشيخ ابن تيميّة في سعيه لجعل المقبولات الدينية من اليقينيات، وهي المتمثّلة في المتواترات المنقولة غير المحصّلة وفي أخبار الآحاد مظنونة السند والدلالة باتّفاق جمهور الفقهاء والمحدّثين، حيث يريد أن يجعلها من البرهانيات بل فوق القضايا البرهانية، ويعتبرها ميزانًا علميًّا

موضوعيًّا يقينيًّا لا يرقى إليه الشكّ، وفي المقابل يجعل علوم الحكماء البرهانية العلمية مجرّد جهالات لا قيمة لها! وهذا ممّا لايمكن أن يقبله أيّ إنسان يحترم عقله.

❖ **قال ابن تيميّة**: «وأمّا ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء البتّة، وليسوا قريبين منه، بل كفّار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الإلهيّة، ولست أعني بذلك ما اختصّ الأنبياء بعلمه من الوحي الذي لا يناله غيرهم، فإنّ هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم، وإنّما أعني العلوم العقلية التي بيّنها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الربّ وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوّات والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة، فإنّ كثيرًا من ذلك قد بيّنته الرسل بالأدلّة العقلية، فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلهية هي التي لم يشمّوا رائحتها، ولا في علومهم ما يدلّ عليها. وأمّا ما اختصّت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك أمر أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة، وإنّما المقصود الكلام في العلوم العقلية التي تعلم بالأدلّة العقلية، دع ما جاءت به الأنبياء، فإنّه مرتبةٌ عاليةٌ»[1].

وقال أيضًا: «بخلاف طريقة الأنبياء، فإنّهم أخبروا بالقضايا

---

(1) ص 438.

الصادقة التي تفرق بين الحقّ والباطل والصدق والكذب، فكلّ ما ناقض الصدق فهو كذب، وكلّ ما ناقض الحقّ فهو باطل؛ فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكمًا بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأنزل أيضًا الميزان، وهو ما يوزن به ويعرف به الحقّ من الباطل، ولكلّ حقٍّ ميزانٌ يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيّون، فإنّه لا يمكن أن يكون هاديًا للحقّ، ولا مفرقًا بين الحقّ والباطل. ولا هو ميزان يعرف به الحقّ من الباطل، وأمّا المتكلّمون فما كان في كلامهم موافقًا لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعًا وعقلًا»[1].

○ **وأقول**: إنّ في هذا الكلام من المغالطات والتمويهات التي لا تخفى على عاقل، وقد وضعها في قالب خطابي شعري تخييلي، وبينها بأسلوب تهويلي تبجيلي للتمويه على السذّج والبسطاء وتحريك المخيال الديني للمؤمنين، ونحن نبيّن للقارئ الكريم تلبيساته وتمويهاته بالنحو التالي:

1ـ أنّه قد خلط بين ما جاء به الوحي الأمين في لوح الواقع ومعارف الأنبياء الإلهية السامية في مقام الثبوت، وبين ما وصلنا منها من مقبولات أخبار الآحاد الظنّيّة في مقام الإثبات، والفرق بينهما في غاية الوضوح مهما حاول ابن تيميّة إخفاءه بأساليبه التهويلية.

2ـ لو سألنا ابن تيميّة عن ما يقصده من معارف الأنبياء الإلهية،

---

(1) ص 517.

فسيكون جوابه المباشر هو ما عليه أنا وأصحابي من علماء السلف من أهل السنّة والجماعة من النصوص التي صحّحناها وفسّرناها بأنفسنا، وأمّا ما يعتقده الآخرون من الأشاعرة والمعتزلة والشيعة من المسلمين فأكثرها أكاذيب منحولة ونصوص مجعولة وتأويلات باطلة، كما يصرّح هو بنفسه في أكثر من مورد في هذا الكتاب، وبطبيعة الحال سيكون هذا الجواب نفسه هو ما سيقوله علماء الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى بنفس القوّة والحماس، فهذا هو الواقع المرير الذي يحاول أن يخفيه ابن تيميّة ويتغافل عنه.

3ـ أنّه قد خلط بين البيان العقلي الفطري البسيط والأسلوب الخطابي البلاغي الوجداني للأنبياء عليهم السلام الذي اقتضته الحكمة وعمومية الخطاب ومقام الهداية العملية ومخاطبة الناس على قدر عقولهم من جهة، وبين البيانات العقلية البرهانية الفلسفية التخصّصيّة الدقيقة للفلاسفة والحكماء، والموجّهة إلى شريحة خاصّةٍ من الناس من جهة أخرى.

4ـ بعد ما بيّنّاه من أصناف موادّ القضايا، والفرق بين اليقينيات العقلية والمقبولات التعبّديّة، لا يمكن للعاقل أن يقدّم الظنّ على اليقين، والمعرفة التعبّديّة النقليّة على المعرفة العلميّة التحقيقيّة الموضوعيّة، هذا مع كون الكثير من هذه النصوص الظنّيّة الصدور والمختلف على صحّتها غزيرة المعاني، حمّالة أوجهٍ تعتمد البيان التمثيلي

المجازي، مع التسليم في الوقت نفسه بأنّ مقبولات الأنبياء ﰆ هي أشرف المقبولات لعصمتهم وأمانتهم وألوهية مصدرهم الأوّل.

5ـ أنّ بعض النصوص الدينية التي تشتمل على بيان علمي منطقي تفهيمي يبيّن الحدّ الأوسط لثبوت القضيّة هي بيانات برهانية تعليمية، ولا يُعدّ التصديق بها من هذه الحيثية من المقبولات التعبّديّة، بل من الأدلّة البرهانية العلمية، فليس هناك براهين دينية وغير دينية، فالبراهين عقلية مطلقًا سواءٌ صدرت من الأنبياء أو الحكماء.

6ـ أنّ من يظنّ أنّ مقبولات الأنبياء ﰆ برهانية لقيام البرهان على نبوّتهم وعصمتهم فهو واهم؛ لخلطه بين المعارف اليقينية الشخصية للأنبياء، وبين ما وصلنا عنهم من أخبار الآحاد الظنّيّة غير المعلومة سندًا ودلالةً، التي لا برهان عليها، وإن كانت مبرئةً لذمّة المكلّف من الناحية العملية كما تبيّن ذلك في علم أصول الفقه.

7ـ أنّ من يتوهم بعاطفته الإيمانية ـ كالشيخ ابن تيميّة وأمثاله ـ أنّ ما وصلنا من أقوال الأنبياء ﰆ هو دليل برهاني، فهو لم يفهم حقيقة البرهان التي أوضحناها في السابق، وكيفية إفادته لليقين الصادق المطلق عن طريق العلم بالأسباب الذاتية الواقعية لثبوت المحمول للموضوع، على خلاف النصوص المنقولة لنا والمنسوبة للأنبياء ﰆ، فهي وإن كانت تضمن لنا مقام الإثبات التصديقي إلّا أنّها بالنسبة لنا مجرّد إثبات تعبّدي، وليست إثباتًا تحقيقيًّا، أو

بعبارة أخرى إنّ كلامهم عليهم السلام ليس من الأسباب الذاتية لثبوت محمولات القضايا لموضوعاتها، فهم عندما يخبروننا بوحدانية الله تعالى وصفاته، فكلامهم ـ وإن كان صادقًا ـ ليس علّةً واقعيةً في الخارج لكونه عزّ وجلّ واحدًا كاملًا في صفاته، هذا على خلاف الدليل البرهاني التحقيقي الذي يضمن لنا مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت الواقعي، فافهم ذلك جيّدًا ولا تتّبع أهواء الذين لا يعقلون!

الفصل التاسع

نقض شبهاته على القوانين الصورية للدليل

بعد الفراغ من مبحث القضايا من الجهتين الصورية والمادّيّة، ونقض الشبهات التي أوردها الشيخ ابن تيميّة حوله، ننتقل للبحث حول الأدلّة المنطقية التي نكتسب من خلالها التصديقات المختلفة، والتي تشكّل القضايا أجزاءها الذاتية.

إنّ البحث عن قواعد الاستدلال في صناعة المنطق ـ كما هو حال البحث في القضايا ـ يتضمّن البحث عن القوانين الصورية والقوانين المادّيّة للدليل.

ولكن ـ وكما التزمنا سابقًا ـ سنكتفي ببيان وتأصيل ما نحتاجه من المباحث اللازمة لنقض الشبهات التي أوردها ابن تيميّة، وسنتعرّض في هذا الفصل لبيان أحكام الصور المتعدّدة للأدلّة المنطقية المستعملة في العلوم المختلفة من القياس والاستقراء والتمثيل بما يتناسب مع مقام البحث هنا:

أولاً: حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتمثيل

هذه من المسائل المهمة التي طالما كانت موردًا لتشكيكات القدماء والمُحدَثين ـ ومنهم الشيخ ابن تيميّة نفسه ـ في رفضهم حصر الأدلّة في هذه الأصناف الثلاثة، وادّعائهم وجود صور أخرى للدليل وراء هذه الصور الثلاث.

ونحن هنا سنثبت أنّ الحصر عقليٌّ وليس استقرائيًّا، وبالتالي لا يتصوّر أن تكون هناك صورٌ أخرى للدليل وراء ذلك، فأقول:

إنّ الدليل هو علّة التصديق بالمدلول، والعلّيّة تقتضي السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول، وإلّا لاستلزم أيّ شيءٍ أيّ شيءٍ آخر، فيكون تخصيصًا بلا مخصّصٍ، وترجيحًا بلا مرجّحٍ، وهو محال لاستلزامه نفي أصل السببية البدهي.

وهذا التناسب هو الذي يسوّغ علاقة التلازم بين الدليل ومدلوله، وبالتالي الانتقال من الدليل إلى المدلول وهي النتيجة المطلوب إثباتها، والشيخ ابن تيميّة ـ لاعترافه بمبدإ السببية ـ يسلّم بكلّ هذا أيضًا.

ومبدأ الدليل الذي ينتقل منه العقل إلى النتيجة هو في الواقع قضيّة من القضايا، والقضية مطلقًا ـ وكما مرّ في البحث الصوري للقضايا ـ تنقسم بالقسمة الأولى وبالحصر العقلي بلحاظ الكمّ إلى كلّيّةٍ وجزئيّةٍ، وبالتالي فسوف تنحصر أنحاء الانتقالات العقليّة بنحوٍ كلّيٍّ من الدليل إلى النتيجة في أربع صورٍ لا خامس لها بحسب الحصر العقليّ، سيتمّ اختزالها في ثلاث صورٍ لاشتمال الصورة الأولى على صورتين منها على النحو التالي:

1ـ الانتقال من الكلّيّ إلى الجزئيّ، والجزئيّ هنا أعمّ من الجزئي الحقيقي مثل زيدٍ أو الجزئي الإضافي وهو كلّيٌّ في نفسه، وجزئيٌّ بالإضافة

إلى كلّيٍّ آخر فوقه مثل "الإنسان" تحت "الحيوان"، وبالتالي فهو يتضمّن أيضًا بالاعتبار الأخير الانتقال من كلّيٍّ إلى كلّيٍّ ... وهذه الصورة تسمّى "القياس" حيث يُقاس حكم الجزئي المجهول على حكم الكلّيّ المعلوم.

2ـ الانتقال من الجزئي إلى الكلّيّ، ويسمّى "الاستقراء"، حيث ينتزع الحكم الكلّيّ من تتبّع وجوده في جزئياته المتماثلة.

3ـ الانتقال من جزئي إلى جزئي آخر يماثله أو يشابهه في وصف من الأوصاف، ويسمّى "التمثيل".

وممّا تقدّم يظهر استحالة وجود صورةٍ أخرى للدليل فضلًا عن صورٍ متعدّدةٍ، وأنّ مجرّد تغيير مصطلحات الأدلّة لا يغيّر من واقعها شيئًا.

- **تنبيه عقلي**: بما أنّ الكلّيّ يصدق بالذات أو بالعرض على جميع جزئياته المندرجة تحته، فإنّ حكمه سيسري بالضرورة العقلية إلى الجزئي، كما يسري حكم الحيوان إلى جميع أنواعه، وحكم الإنسان إلى جميع أفراده، وكذلك حكم كلّ مسكرٍ على جميع أفراد المسكرات، فإنّ الدليل القياسي يُنتج بالضرورة العقلية، على خلاف الحكم الجزئي فإنّ حكمه من حيث هو جزئي لا ينتقل بالضرورة العقلية إلى الطبيعة الكلّيّة المقوّمة للجزئي، ولا إلى الجزئي المماثل له؛ لاحتمال كون حكمه ثابتًا له لخصوصيته الفردية لا غير، وبالتالي كان الدليل الاستقرائي والتمثيلي لا يستلزمان النتيجة إلّا بنحوٍ ظنّيٍّ غير يقينيٍّ نتيجة الظنّ بأنّ

هذا الحكم الجزئي إنّما هو لطبيعته الكلّيّة، وبدون هذا الظنّ لاستحال الاستدلال بهما كما سيأتي لاحقًا، ولنفهم ذلك جيّدًا!

ولا بأس بأنّ ننقل ما أورده المحقّق الطوسي في كيفية حصر الأدلّة المنطقية في صورها الثلاث بطريقة أخرى، وإن كان ما بيّنّاه فيه الكفاية:

قال المحقّق الطوسي: «وكلّ حجّةٍ، فإنّما هي حجّةٌ بالقياس إلى شيءٍ هو كذلك، وأصناف الحجج ثلاثة؛ وذلك لأنّ الحجّة والمطلوب لا يخلوان من تناسبٍ ما بالضرورة، وإلّا لامتنع استلزام أحدهما الآخر؛ فذلك التناسب يكون إمّا باشتمال أحدهما على الآخر أو بغير ذلك، فإن كان بالاشتمال، فلا يخلو: إمّا أن تكون الحجّة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس، أو بالعكس وهو الاستقراء، وإن لم يكن الاشتمال فلا بدّ وأن يشملهما ما به يتناسبان، وهو التمثيل»[1].

والآن لننظر في كلام ابن تيميّة حول نفيه لهذا الحصر العقلي البدهي محاولًا ابتداع صورٍ موهومةٍ:

❖ **قال ابن تيميّة**: «بيان ذلك أنّ ما ذكروه من حصر الدليل في القياس والاستقراء والتمثيل حصرٌ لا دليل عليه، بل هو باطل... واستدلالهم على الحصر بقولهم: "إمّا أن يستدلّ بالكلّيّ على

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتبيهات، ص 366.

الجزئي، أو بالجزئي على الكلّيّ، أو بأحد الجزئيين على الآخر؛ والأول هو القياس، والثاني هو الاستقراء، والثالث هو التمثيل، يقال لم تقيموا دليلًا على انحصار الاستدلال في هذه الثلاثة، فإنّكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئيٍّ على جزئيٍّ قياس التمثيل، لم يكن ما ذكرتموه حاصرًا، وقد بقي الاستدلال بالكلّيّ على الكلّيّ الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه. فإنّ هذا ليس ممّا سمّيتموه "قياسًا"، ولا "استقراءً"، ولا "تمثيلًا". وهذه هي الآيات، وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس. فليس هذا استدلالًا بكلّيٍّ على جزئيٍّ، بل الاستدلال بطلوعٍ معيّنٍ على نهارٍ معيّنٍ ـ استدلالًا بجزئيٍّ على جزئيٍّ؛ وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالًا بكلّيٍّ على كلّيٍّ»[1].

○ أقول: يمكن تلخيص كلامه في شبهتين نابعتين من توهّم وجود صورتين أخريين للدليل:

الشبهة الأولى: هو إمكان الانتقال من كلّيٍّ إلى كلّيٍّ مثل الاستدلال

---

(1) ص 205.

بجنس طلوع الشمس على جنس وجود النهار، وهذا التوهّم منشؤه أمران:

الأوّل توهّمه أنّ الجزئي المنتقل إليه في القياس هو الجزئي الحقيقي، وقد بيّنّا أنّه الأعمّ من الحقيقي والإضافي الذي هو كلّيٌّ في نفسه. والأمر الثاني توهّمه أنّ ما يقال عليه الكلّيّ ينبغي أن يكون أخصّ منه، وهو غير صحيحٍ، بل يمكن أن يكون مساويًا له أيضًا، واللازم في القياس أن يسري الحكم الكلّيّ إلى جميع أفراد موضوعه بغض النظر عن مساواته له؛ لأنّ الحكم على الكلّيّ يسري بالضرورة إلى جميع أفراد الموضوع الأخصّ والمساوي له على حدٍّ سواءٍ، فعلى سبيل المثال:

الحكم على كلّ حيوانٍ يسري بالضرورة إلى جميع أفراد الإنسان الأخصّ منه، وكذلك الحكم على كلّ ناطقٍ أو ضاحكٍ يسري إلى كلّ أفراد الإنسان المساوي له بالضرورة. نعم، لا ينبغي أن يكون ما يقال عليه الموضوع الكلّيّ أعمّ منه، حيث لا يمكن صدقه على كلّ أفراده، كالحكم على كلّ إنسان لا يصدق على كلّ حيوان بالضرورة، فتأمّل.

الشبهة الثانية: أنّه توهّم أنّ الانتقال من جزئيٍّ متعيّنٍ إلى جزئيٍّ آخر متعيّنٍ هو صورةٌ أخرى للدليل، كالاستدلال على وجود هذا النهار بوجود هذه الشمس، وهو كلامٌ غريبٌ في الواقع؛ لأنّ الأحكام الحسّيّة الجزئية بدهيّةٌ ولا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليها، كمعرفتنا بأنّ هذه النار حارّةٌ، فاستلزام هذه النار لهذه الحرارة أمرٌ بدهيٌّ محسوسٌ

ومشهودٌ حتّى عند العجماوات، ولا يحتاج إلى تفكيرٍ فضلًا عن الاستدلال، أمّا إذا أراد بعد ذلك أن ينتقل من حرارة هذه النار إلى حرارة نارٍ أخرى فهو بدون توسيط الطبيعة الكلّيّة المشتركة غير جائزٍ عقلًا لاحتمال تعلّق الحرارة بهذه النار، فيكون استدلّ بحكم الأمثال، وهو دليلٌ قياسيٌّ صريحٌ.

ومثل هذه الشبهات الغريبة والسخيفة ليست قليلةً في كلماته، ممّا يكشف عن رغبته في الاعتراض لمجرّد الاعتراض ولو كان بأيّ صورةٍ أوبأيّ قيمةٍ.

وأمثال هذه الشبهات في الواقع هي التي ليس وراءها إلّا إتلاف الزمان وإرهاق الأذهان وكثرة الهذيان، لا قواعد المنطق الرصينة كما يزعم.

ثمّ يعود ابن تيميّة ليدّعي بلا أيّ دليلٍ أنّ المناطقة يحصرون التصديق بالقياس، متغافلًا عن صريح كلامهم في رجوع التصديق إلى ثلاثة أدلّة منطقية هي القياس والاستقراء والتمثيل:

يقول ابن تيميّة: «إنّ قول المناطقة لا يعلم شيء من التصديقات إلّا بالقياس ـ الذي ذكروا صورته ومادّته ـ قضيّةٌ سلبيةٌ نافيةٌ، ليست معلومةً بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلًا أصلًا، فصاروا مدّعين ما لم يبيّنوه، بل قائلين بغير علم؛ إذ العلم بهذا السلب متعذّرٌ على أصلهم، فمن أين لهم أنّه لا يمكن لأحدٍ من بني آدم أن يعلم شيئًا من التصديقات ـ التي ليست بدهيّةً عندهم ـ إلّا

بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادّته وصورته»[1].

وظاهر كلامه مستهجن إلّا أن نقوم بتوجيهه على خلاف ظاهره، بأنّ مقصوده من القياس هو مطلق الأدلّة الثلاثة، أو أنّه يقصد رجوع الأدلّة كلّها إلى القياس ـ كما سيأتي بيانه ـ فيكون ادّعاؤه صحيحًا، ولكن حينها سيكون هذا الحصر مبرّرًا منطقيًّا.

ثانيًا: القياس المنطقي

وهو الذي سمّاه الشيخ ابن تيميّة بالقياس الشمولي؛ تمييزًا له عن القياس الفقهي التمثيلي، وهذا القياس المنطقي هو المرجع والعمدة في الاستدلال، وهو الآلية الطبيعية الفطرية التي خلق الله تعالى عليها العقل الإنساني في مطلق تفكيره للوصول إلى أيّ نتيجة مطلوبة، وإليه ترجع سائر الأدلّة الأخرى كما سيتبيّن لاحقًا.

وهذه الآلية الأساسية الفطرية للعقل هي ـ للأسف ـ التي وجّه إليها الشيخ ابن تيميّة سهام شبهاته الكثيرة، وأراد استبدالها ببدائل ضعيفة، أو موهومة ومزيّفة، والتي سوف نشير إليها بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

وقبل التعرّض لشبهاته حول القياس نقدّم بعض الأصول التي تندفع بها هذه الشبهات كما فعلنا ذلك من قبل.

---

(1) ص 130.

1ـ تعريف القياس

عرّف كبار المناطقة القياس بتعاريف متشابهة تكشف عن حقيقته في ذاته:

قال الفارابي: «القياس قول توضع فيه أشياء أكثر من واحد، إذا أُلّفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها اضطرارًا، واللازم عن القياس يسمّى النتيجة»[1].

وقد عرّفه ابن سينا بقوله: «وأمّا القياس فهو العمدة، وهو قولٌ مؤلّفٌ من أقوال، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر»[2].

بمعنى أنّه دليل مؤلّف من مقدّمتين من القضايا ـ لا مقدّمة واحدة ـ على هيئة وصورة معيّنة، إذا سلّمنا بصحّتهما لزم عنهما لذاتهما نتيجةٌ أخرى غيرهما.

وهذا التعريف الدقيق يكشف لنا أنّ صورة القياس هي الملزمة بذاتها للنتيجة ـ بغضّ النظر عن مادّته ومحتواه ـ التي يُبحث عنها في باب الصناعات الخمس دون باب القياس. وقوله: "هو العمدة"

---

(1) الفارابي، المنطقيات، ص 124.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 370.

يشير إلى ما أشرنا إليه من مرجعيته الفطرية والأساسية لسائر الأدلّة.

2ـ انقسام القياس

قسّم المناطقة صورة القياس باعتبارين عقليين إلى قسمين اقتراني واستثنائي[1]، وسوف نتناول هذه القسمة الثنائية المشهورة من ثلاث جهات:

الأولى: انحصار صورة القياس فيها.

الثانية: إمكان إرجاع القياس الاقتراني إلى الاستثنائي.

الثالثة: كيفية إثبات التلازم بين المقدّم والتالي في القياس الاستثنائي.

- **انحصار صورة القياس فيها:**

إن أردنا أن نثبت صحّة قضيّة نظرية معيّنة مثل (أ ج) فليس أمامنا بحسب التحليل العقلي إلّا أن نبحث عن السبب الذي يجعل محمولها لازمًا لموضوعها، وهذا السبب بحسب الحصر العقلي لا يخلو إمّا أن يكون سببًا داخليًّا متلازمًا مع طرفيها، أو سببًا خارجيًّا متلازمًا مع القضيّة نفسها.

والسبب الداخلي الملازم لطرفيها والمتوسّط بينهما هو الذي نسمّيه

---

(1) راجع: الفارابي، المنطقيات، ص 125.

بالحدّ الأوسط في القياس الاقتراني، وفيه نفتقر في إثبات النتيجة إلى مقدّمتين، إحداهما تُبيّن تلازم الأوسط مع موضوع النتيجة وهي المقدّمة الصغروية، والثانية تبيّن تلازمه مع محمول النتيجة وهي المقدّمة الكبروية، فينعقد القياس بهذا الشكل مثلًا:

(أ ب)   كلّ (ب ج)   إذن (أ ج)

وأمّا السبب الخارجي لإثبات المطلوب، هو أن نبحث عن قضيّة أخرى تلازم النتيجة المطلوب إثباتها، وهي إمّا أن تكون ملزومةً للنتيجة، كما في مقدّم القضيّة الشرطية التي تمثّل النتيجة تاليها، وعندها نفتقر إلى قضيّةٍ أخرى تثبت وجود المقدّم المستلزم لإثبات النتيجة، كقولنا:

إذا كانت (ب د)   فإنّ (أ ج)   ولكن (ب د) إذن (أ ج)

أو تكون القضيّة لازمةً للنتيجة، كما في تالي الشرطية التي تكون النتيجة مقدّمها، وعندها نفتقر إلى قضيّةٍ أخرى تنفي وجود اللازم، كقولنا:

إذا كانت (أ ج) فإنّ (ب د) ولكن ليس (ب د) إذن ليس (أ ج)

ومن هنا نفهم لزوم افتقار إثبات أيّ قضيّة نظرية إلى مقدّمتين بالضرورة بعد بيان انحصار الدليل القياسي في هاتين الصورتين، وأنّه

من المستحيل أن نثبت صحّة أيّ قضيّةٍ من مقدّمةٍ واحدةٍ بالفعل، كما يتوهّم ابن تيميّة.

- **إمكان إرجاع القياس الاقتراني إلى الاستثنائي**

لا شكّ في ضرورة وجود علاقة التلازم بين الدليل والنتيجة ـ كما سبق وأن بيّنّا ـ ومن هنا فإنّ التلازم الذي يقتضيه القياس الاقتراني بذاته، يمكن تصويره أيضًا في صورة قياس استثنائي يحكي بشكل آخر عن هذا الاستلزام الأوّل، بحيث تشكّل المقدّمة الصغروية والكبروية مقدّم الشرطية في القياس الاستثنائي المستلزم للنتيجة.

فعلى سبيل المثال لو كان لدينا قياس اقتراني بهذا الشكل:

(أ ب) كلّ (ب ج) إذن كلّ (أ ج)

يمكن صياغته في صورة قياس استثنائي بهذا النحو: إذا كان (أ ب) و(ب ج) فإنّ (أ ج) ولكن (أ ب) و(ب ج) إذن (أ ج).

ولكنّ هذه الصياغة الاستثنائية للقياس الاقتراني هي مجرّد إعادة صياغة شكلية لبيان التلازم الصوري بين المقدّمتين والنتيجة، وإلّا فإنّ القياس الاقتراني لا يفتقر في إنتاجه إليها، بل سيتبيّن لنا لاحقًا أنّ القياس الاستثنائي قد يفتقر أحيانًا في إثبات التلازم بين مقدّم الشرطية وتاليها، أو في إثبات ثبوت المقدّم أو نفي التالي إلى القياس الاقتراني.

➢ كيفية إثبات التلازم بين المقدّم والتالي في القياس الاستثنائي

إنّ إنتاج القياس الاستثنائي يتوقّف على شرطين: أحدهما إثبات التلازم بين مقدّم شرطيته وتاليها، والآخر إثبات وجود المقدّم أو انتفاء التالي.

أمّا التلازم بين طرفي الشرطية فإمّا أن يكون بيّنًا بنفسه، فهو لا يفتقر إلى إثبات ـ كما في طلوع الشمس ووجود النهار ـ أو يكون غير بيّنٍ، فحينها إن كان مقدّم الشرطية يشترك مع تاليها في الموضوع أو المحمول، فيمكن عندها إثبات التلازم بينهما بالقياس الاقتراني على النحو التالي:

إذا كان (أ ب) فـ (أ ج) ولكن (أ ب) إذن (أ ج)

وبيان التلازم يكون بهذا القياس الاقتراني:

(أ ب) (كلّ ب ج) إذن (أ ج)

وأمّا إن لم يكن كذلك وكان بينهما تباينٌ تامٌّ، فلا تبقى إلّا التجربة الحسّيّة كإثبات تلازم وجود النار مع تدفئة الغرفة دائمًا أو غالبًا مثلًا.

وكذلك إثبات المقدّم أو نفي تالي الشرطية في القياس الاستثنائي ـ إن لم يكن بيّنًا ـ يتوقّف على القياس الاقتراني، ممّا يؤكّد على أصالته ومرجعيته المنطقية المطلقة، فتأمّل!

3- فطرية القياس وضرورته

إنّ الطالب للدليل على أيّ اعتقاد نظري إنّما يطلب علّة ثبوت محمول القضية لموضوعها، وقد أثبتنا سابقًا أنّ معرفة العلّة منحصر فقط في صورتي القياس الاقتراني والاستثنائي لا غير، وأنّ الاستقراء والتمثيل ـ وكما سيأتي لاحقًا ـ يرجعان إلى القياس في نهاية الأمر، وإلّا لم ينتجا.

ومن هنا يدرك العاقل فطرية وضرورة القياس، وبالتالي استحالة إبداله بغيره، وكلّ من حاول التشكيك في القياس فإنّما استدلّ به عليه؛ لأنّه سيصبح إبطاله قضيّةً تفتقر إلى دليل يدلّ على صحّتها، مثل أنّ القياس باطل أو لا فائدة منه أو يمكن الاستغناء عنه، كما يزعم ابن تيميّة.

4- ضرورة المقدمة الكلية في القياس

بعد أن بيّنّا أنّ القياس هو انتقال من قضيّةٍ كلّيّةٍ ثابتةٍ لإثبات قضيّةٍ جزئيّةٍ، فلا معنى لأن نتوهّم وجود قياسٍ من مقدّمتين جزئيتين؛ لاستحالة إسراء حكم أحدهما للآخر إلّا بتوسّط قضيّةٍ كلّيّةٍ أخرى كما ذكرنا سابقًا.

الآن وبعد تقديم هذه الأصول العقلية نعود لشبهات ابن تيميّة التي أثارها حول "القياس" المنطقي الفطري:

فقد أثار ابن تيميّة عدّة شبهات غريبة حول جدوائية القياس وعدم الاحتياج إليه، وسوف نورد هذه الشبهات، ثمّ نجيب عليها.

قال ابن تيميّة: «وقد يُعلم الحكم المطلوب بنصّ على أنّ كلّ مسكرٍ حرامٌ، كما قد ثبت هذا الحديث في الصحاح عن النبي ﷺ، وإذا كان كذلك لم يتعيّن قياس الشمول، لإفادة الحكم، بل ولا قياس من الأقيسة، فإنّه قد يعلم بلا قياس»[1].

أقول: أنا أستبعد جدًّا أن يكون مثل الشيخ ابن تيميّة غافلًا عن مثل هذه المغالطة الصريحة، إذ إنّه يعلم أنّ تصديق المؤمن لحديث النبي ليس بلا دليلٍ يدل عليه، وليس حاصلًا بالبداهة ولا بالإشارة الحسّيّة ولا بالاستقراء والتمثيل الحسّيّين، وإنّما كان مسبوقًا بعدّة استدلالاتٍ عقليةٍ قياسيةٍ لإثبات وجود الله أوّلًا ثمّ لطفه وحكمته في إرسال النبي ثانيًا، ثمّ وجوب طاعة النبي ثالثًا، ثمّ وجود هذا الحديث في كتاب معتبر الصحّة رابعًا، فكيف يتغافل عن كلّ هذه الأقيسة ويدّعي أنّ الإنسان يصدّق قول النبيّ: "كلّ مسكرٍ حرامٌ" بلا قياسٍ؟! ثمّ إنّه لم يشترط أحدٌ من المناطقة أن يكون القياس المنطقي محصورًا في القياس العقلي البرهاني المحض، وقد تبيّن ذلك بوضوحٍ ـ وكما سيأتي ـ في الصناعات الخمس، والتي يجمعها صورة القياس مع اختلاف موادّها، ومنها القياس الخطابي الذي يعتمد على النصوص الدينية المقبولة عند صاحبها ثقةً منه في قائلها.

❖ **قال ابن تيميّة**: «العلم بالقضيّة العامّة، إمّا أن يكون بتوسّط

---

(1) ص 399.

قياس، أو بغير توسّط قياس، فإنّ كان لا بدّ من توسّط قياسٍ، والقياس لا بدّ فيه من قضيّةٍ عامّةٍ، لزم أن لا يعلم العامّ إلّا بعامٍّ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل. فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى قضيّةٍ كلّيّةٍ عامّةٍ معلومةٍ بالبديهة، وهم يسلمون ذلك، إن أمكن علم القضية العامّة بغير توسّط قياس أمكن علم الأخرى، فإنّ كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّةً ليس صفةً لازمةً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بدهيّةً له، ومن احتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ بدليلٍ كانت نظريّةً له، وكذلك كونها معلومةً بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبيّ الصادق، أو الحسّ، ليس أمرًا لازمًا لها؛ فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحسّ، وهذا بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبني آدم، وهكذا القضايا الكلّيّة إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل، وليس لذلك حدٌّ في نفس القضايا، بل ذلك بحسب أحوال بني آدم، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيدٌ بالقياس إنّه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياسٍ، بل هذا نفيٌ كاذبٌ»[1].

○ **أقول**: من المعلوم أنّ القضايا البدهية كالأوّليّات العقلية والحسّيّات والمتواترات وأمثالها لا تحتاج إلى قياس يدلّ عليها، وإنّما

---

(1) ص 408.

القياس على القضايا النظرية لا غير، وأمّا أن تكون كلّ القضايا بدهيّةً لا تفتقر إلى قياس فهو هذيان، وأمّا ادّعاؤه مرّةً أخرى أنّ القضايا البدهية والنظرية نسبية، وليست من لوازم القضيّة في نفسها فهو تكرارٌ لسفسطاته السابقة التي رددناها، ولا تستحقّ منّا عناء الإجابة عليها مرّةً أخرى.

❖ **قال ابن تيميّة**: «وأمّا إذا أفردنا ذلك في مقدّمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتج إلى القياس مثل العلم بأنّ كلّ إنسانٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة، فهنا قد يكون العلم بأنّ كلّ إنسانٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة أبين وأظهر. كذلك إذا قلنا: كلّ إنسانٍ جسمٌ، أو جوهرٌ، أو هو حاملٌ للصفات. ثمّ قلنا كلّ ما هو جسمٌ، أو جوهرٌ، أو حاملٌ للصفات، فليس بعرضٍ، أو هو قائمٌ بنفسه، أو هو موصوفٌ بالصفات، ونحو ذلك، كان العلم بأنّ كلّ إنسانٍ هو كذلك ممّا لا يحتاج إلى هذا التطويل. فالمقدّمتان إن كان طريق العلم بهما واحدًا وقد علمتا فلا حاجة إلى بيانهما، وإن كان طريق العلم بهما مختلفًا فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها، وإن لم يحتج إلى الأخرى التي علمها، وهذا ظاهرٌ في كلّ ما تقدره، فتبيّن أنّ منطقهم يعطي تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتعاب الأذهان. وكذلك إذا علمنا أنّ كلّ رسولٍ نبيٌّ وكلّ نبيٍّ فهو في الجنة، فعلمنا أنّ كلّ رسولٍ

فهو في الجنّة أبين من هذا، وهذا كثيرٌ جدًّا»[1].

○ **وأقول**: هذا تكرارٌ واجترارٌ لنفس شبهاته السابقة في الاستشهاد بالقضايا البدهية وعدم احتياجها إلى قياس يدلّ عليها، هذا بالإضافة إلى أنّ بدهية الصغرى والكبرى لا تستلزم بدهية النتيجة بالضرورة، بل ينبغي أن تكون مقدّمات القياس بيّنةً أو مُبيّنةً عند القائس ليستنتج منها النتيجة، وهذا أمرٌ ضروريٌّ.

وأمّا قوله: "إن منطقهم يعطي تضييع الزمان وكثرة الهذيان وإتعاب الأذهان" فلعمري إنّ شبهاته السخيفة والمكرّرة، وتمويهاته واستطراداته التي لا حدّ لها، لهي أحقّ بهذا الوصف.

❖ **وقال**: «لكن الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أنّ ما ذكروه من صور القياس، وموادّه، مع كثرة التعب العظيم ليس فيه فائدة علمية، بل كلّ ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم، لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم، لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التأثير في العلم وجودًا

---

(1) ص 407.

وعدمًا، ولكن فيه تطويلٌ كثيرٌ متعبٌ»[1].

○ **وأقول**: وهذا استمرار لتشكيكاته السابقة، وتعريضه بالمناطقة، كما أنّ إصراره على وسم المنطق العقلي الفطري الإنساني بالمنطق اليوناني، إنّما هو لتحريك المخيال والوجدان الديني العربي ضدّه، وهو من الأساليب المغالطية المشهورة التي أتقن تعلمها واستعمالها من صناعة المغالطة والسفسطة، ولكن الذي يضحك الثكلى في بياناته هنا أنه قد استدلّ بأكثر من قياسٍ على عدم جدوائية القياس!

ويمكن الإشارة إلى اثنين منهما من صور القياس الاستثنائي:

الأوّل: إذا كان كلّ ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي فلا فائدة من القياس.

الثاني: إذا كان كلّ ما لا يمكن علمه بدون قياسهم، لا يمكن علمه بقياسهم فلا فائدة من القياس.

ولا شكّ في صحّة التلازم بين المقدّم والتالي في القياسين، ولكن يبقى الخلل في ثبوت المقدّم فيهما بعد معرفة أنّ القياس هو العمدة في الاستدلال ـ كما ذكرنا سابقًا ـ وأن الاستقراء والتمثيل يرجعان إليه، كما سيأتي لاحقًا.

---

(1) ص 292.

وهذا يؤكّد ما أثبتناه سابقًا من استحالة الاستغناء عن الدليل القياسي الفطري، فاعتبروا يا أولي الألباب!

❖ **قال ابن تيميّة**: «ما من قضيّةٍ من هذه القضايا الكلّيّة التي تجعل مقدّمةً في البرهان، إلّا والعلم بالنتيجة ممكنٌ بدون توسّط ذلك البرهان، بل هو الواقع كثيرًا، فإذا قيل: إنّ هذا ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ فلا بدّ له من مرجّحٍ لوجوده على عدمه، أو قيل: هذا محدَثٌ وكلّ محدَثٍ فلا بدّ له من محدِثه. فتلك القضيّة الكلّيّة ـ وهي قولنا كلّ محدَثٍ لا بد له من محدِثٍ، وكلّ ممكنٍ لا بدّ له مرجّحٍ ـ يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضيّة الكلّيّة التي لا يتمّ البرهان عندهم إلّا بها، فيعلم أنّ هذا الحادث لا بدّ له من محدثٍ، وهذا الممكن لا بدّ من مرجّحٍ»[1].

O **أقول**: هنا يريد ابن تيميّة أن يحذف المقدّمة الكبرى من القياس، ويقفز مباشرةً إلى النتيجة؛ انطلاقًا من المقدّمة الصغرى، بناءً على ما توهّمه من أصالة الأحكام الجزئية، وعبثية الأحكام الكلّيّة، ولقد سبق منّا إبطال هذا الوهم في مباحث الكلّيّ والجزئي، وأثبتنا أصالة الحكم الكلّيّ، وأنّ العلم لا يتعلّق إلّا به ... ومن أجل التنبيه مرّةً أخرى على تهافت كلامه نسأل منه: هل حكمك (إنّ هذا

---

(1) ص 149.

الحادث يحتاج إلى محدث) إنّما هو لحدوثه وخروجه من العدم إلى الوجود، أو لكونه هذا الحادث بعينه وشكله ولونه ومكانه، ومن الواضح أنّه لا مدخليّة لأوصافه الشخصية في احتياجه لمحدِثٍ، ولو كان لخصوصية الحادث مدخلية في احتياجه إلى محدثٍ ما استلزم ذلك احتياج الحادث الآخر إلى محدثٍ، ولانسدّ باب إثبات الصانع لبقيّة العالم، فالحكم ثابت لهذا الحادث لطبيعة حدوثه، وبالتالي فهو أوّلًا وبالذات للطبيعة الكلّيّة للحدوث، وثانيًا وبالعرض لكونه من أفرادها الجزئية، ونفس الكلام نثبته لهذا الممكن، وهذا معنى أصالة الأحكام الكلّيّة وعلميتها.

❖ **قال ابن تيمية**: «وأمّا قولهم إنّ الاستدلال لا بدّ فيه من مقدّمتين بلا زيادةٍ أو نقصان، فإن كان الدليل مقدّمةً واحدةً قالوا: الأخرى محذوفةٌ، وسمّوه قياس الضمير، وإن كان مقدّماتٍ قالوا: هي أقيسةٌ مركّبةٌ، ليس هو قياسًا واحدًا ... فهذا قولٌ باطلٌ طردًا وعكسًا، وذلك أنّ احتياج المستدلّ إلى المقدّمات ممّا يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلّا إلى مقدّمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أنّ منهم من لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدّمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاثٍ، ومنهم من يحتاج إلى أربعٍ وأكثر، فمن أراد أن يعرف أنّ هذا المسكر المعيّن محرّمٌ، فإن كان يعرف أن كلّ

مسكرٍ محرّمٌ، ولكن لا يعرف هل هذا المعيّن مسكرٌ أم لا، لم يحتج إلّا إلى مقدّمةٍ واحدةٍ وهو أن يعلم أنّ هذا مسكرٌ»[1].

○ **أقول**: احتياج الدليل إلى مقدّمتين هو من الأمور الضرورية التي نبّهنا عليها في الأصول السابقة، فلا نعيد، وقوله إنّ الاحتياج إلى عدد المقدّمات أمرٌ نسبيٌّ يتفاوت فيه الناس، هو إمعان في السفسطة التي ارتضاها لنفسه بعد أن جعل البدهيات العقلية أيضًا أمرًا نسبيًّا، فأصبحت كلّ الضروريات العقلية والمبادئ الفطرية عنده نسبية مادّة وصورة، فلا يبقى معها حقٌّ ولا باطلٌ في أيّ اعتقاد أو حكم.

والأعجب من هذا أنّه يقول إنّه لو علم إنسانٌ أنّ "كلّ مسكرٍ حرامٌ" ولم يعلم أنّ "هذا المعيّن مسكرٌ"، فيكفيه مقدّمة واحدة لتحريمه، وهي أن يعلم أنّ "هذا مسكرٌ"! غافلًا أنّه لو لم يضمّ إليه المقدّمة الكلّيّة المعلومة عنده سابقًا (كلّ مسكرٍ حرامٌ) لاستحال أن يحكم بحرمته.

❖ **قال ابن تيميّة**: «قول النبيّ ﷺ: "كلّ مسكرٍ خمرٌ، وكلّ خمرٍ حرامٌ"[2] وقد يظنّ بعض الناس أنّ النبيّ ﷺ ذكر هذا على النظم المنطقي ليبيّن النتيجة بالمقدّمتين، كما يفعله المنطقيون. وهذا

(1) ص 210.

(2) صحيح مسلم، باب الأشربة.

جهلٌ عظيمٌ ممّن يظنّه. فإنّ النبيّ ﷺ أجلّ قدرًا من أن يستعمل مثل هذه الطريق في بيان العلم»[1].

○ **وأقول**: هذا الكلام يكشف بكلّ وضوحٍ عن عناده ولجاجته، فالحديث النبوي الذي نقله ابن تيميّة هنا من صحيح مسلم يصوغ بكلّ وضوحٍ تحريم المسكرات في شكلٍ قياسيٍّ فطريٍّ من مقدّمتين من الشكل الأوّل، ومع ذلك نجد ابن تيميّة بدلًا من أن يفكّر ويتدبّر، نراه قد أبى واستكبر، ثمّ فكّر وقدّر، فقال إن هذا إلّا جهل يؤثر! ونفى أن يكون هذا الحديث على النظم المنطقي! واتّهم كلّ من يظنّ ذلك بالجهل العظيم، مع أنّ هذا ليس هو الحديث النبويّ الوحيد الذي يكون على هذا الترتيب المنطقي الفطري، بل هناك أحاديث كثيرة على هذا النظم الفطري المنطقي، ومنها الحديث النبوي المشهور الذي لا يفتأ ابن تيميّة وأتباعه السلفيون من تكراره في أغلب خطاباتهم وهو قوله ﷺ: «كلّ محدثةٍ بدعةٌ، وكلّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلّ ضلالةٍ في النار».

والأعجب من كلّ هذا أنّه يقول إنّ النبيّ ﷺ أجلّ قدرًا من ذلك! يعني من أن يكون كلامه معقولًا ومرتّبًا ترتيبًا منطقيًّا واضحًا، وكأنّ التعليم التفهيمي المنطقي عنده منقصه، والتلقين التقليدي الأعمى لديه مكرمةٌ!

---

(1) ص 152.

وممّا تقدّم في بيان الخلل في شبهاته على القياس المنطقي تتجلّى بكل وضوح تلبيساته وتمويهاته فيها، حيث ينفي شيئًا ثمّ يثبته بشكلٍ آخر مموّهٍ، فنجده قد نفى الحاجة للقياس ثمّ استعمله، وأبطل القياس بالقياس، ونفى لزوم المقدّمتين بدليلٍ من مقدّمتين، ونفى لزوم المقدّمة الكلية، وقد رجع إليها واستنتج بها، وهكذا، وهذا كلّه لا يمكن ـ في نظرنا ـ أن يكون عن سهوٍ وغفلةٍ، بل عن علمٍ وتعنّتٍ.

وبعد أن فرغ ابن تيميّة من إيراد شبهاته على القياس، وفرغنا من نقضها، أراد أن يطرح بديليه الموهومين، وهو ما سمّاهما قياس الأولَى، وقياس العلامة أو الآيات، ونسبهما إلى الله ورسوله! ولننظر معًا في صحّة ما ادّعاه:

❖ **قال ابن تيميّة**: «ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ الاستدلال على الربّ تعالى بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى، لم يستعملوا قياس شمول تستوي أفراده، ولا قياس تمثيلٍ محضٍ، فإنّ الربّ تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلّيٍّ تستوي أفراده. بل ما ثبت لغيره من كمالٍ لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزّه عنه غيره من النقائص فتنزّهه عنه بطريق الأولى؛ ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب، كما يذكره في دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته

وعلمه وقدرته، وإمكان المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالم الإلهية التي هي أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. وإن كان كمالها لا بدّ فيه من كمال علمها وقصدها جميعًا، فلا بدّ من عبادة الله وحده المتضمّنة لمعرفته ومحبّته والذلّ له»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: هذا استمرار لتلبيساته وتمويهاته السابقة، إذ إنّ ما يسمّيه بدليل "الأولى" الذي تكمل به النفوس ليس إلّا دليلًا قياسيًّا استثنائيًّا بامتياز على هذا النحو:

لو كان المخلوق عالمًا، لكان الخالق عالمًا بنحو أولى وأشرف

ولكن المخلوق عالمٌ

إذن الخالق عالمٌ بنحوٍ أعلى وأشرف

وهكذا في سائر الموارد الأخرى.

وإثبات التلازم بين مقدّم الشرطية هنا وتاليها بدهيٌّ بناءً على أصل السببية، وأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، وكذلك ثبوت المقدّم.

ثانيًا: أنّ صدق المفهوم الكلّيّ على أفراده لايستلزم تماثلها دائمًا، إلّا

---

(1) ص 193.

إذا كان مفهومًا أوّليًّا ماهويًّا ذاتيًا يقال بالتواطؤ عليها، كمفهوم الإنسان المتماثل الأفراد، أمّا المفاهيم الكلّيّة الفلسفية العرضية فلا تستلزم التماثل بين أفرادها، وقد تصدق عليها بالتشكيك، أي بالتفاوت شدّةً وضعفًا، وشرفًا وخسّةً، مثل مفهوم الوجود والعلم والحكمة التي تقال على الخالق والمخلوق بمعنًى واحدٍ مشكّكٍ، وليس بمعنًى واحدٍ متواطئٍ، كما أنّه ليس مشتركًا لفظيًّا بينهما، وإلّا لأصبحت جميع الصفات الإلهية مبهمةً، وإذا أُبهم التصور أُبهم التصديق، فلا يمكننا عندها أن نعتقد ونصدّق به ﷻ ولا أن نعبده.

ومن هنا يتبيّن لنا بطلان قوله: "لا يمكن أن يُستدلّ عليه تعالى بقياس شمولٍ تستوي أفراده".

❖ **قال ابن تيميّة**: «وأمّا استدلاله تعالى بالآيات فكثيرٌ في القرآن، والفرق بين الآيات وبين القياس أنّ الآية هي العلامة وهي الدليل التي تستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمرًا كلّيًّا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول، كما أنّ الشمس آيه النهار. قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً**﴾[1]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوّة

(1) سورة الإسراء: 12.

محمّدٍ ﷺ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوّته بعينه، لا يوجب أمرًا كلّيًّا مشتركًا بينه وبين غيره[1].

O **أقول**: إنّ ما يسمّيه بدليل "العلامة" ليس مرجعه إلّا إلى قياس اقتراني بمقدّمتين؛ لاستحالة الانتقال من حكم جزئي لحكم جزئي آخر مباشرةً، كما سبق وأن بيّنّا ذلك مرارًا.

فصدور المعجزة عن مدّعي النبوّة تثبت نبوّته بقياسٍ اقترانيٍّ على النحو التالي:

هذا الشخص صدرت عنه معجزةٌ

وكلّ من صدرت عنه معجزةٌ فهو نبيٌّ

إذن فهذا الشخص نبيٌّ

ويستحيل أن نحذف المقدّمة الكبرى ونقول هذا الشخص صدرت عنه معجزةٌ فهو نبيٌّ؛ لأنّ العاقل يتساءل (لماذا)؟ فلو لم يكن هناك علمٌ مسبقٌ بوجود تلازمٍ عقليٍّ بين طبيعة المعجزة من حيث هي معجزةٌ، وبين النبوّة، ما لزمت النتيجة بأيّ حالٍ من الأحوال.

فتبيّن ممّا تقدّم في مبحث القياس أنّ جميع الشبهات الّتي أوردها على القياس موهونةٌ ومنقوضةٌ، وأنّ محاولاته اليائسة لإيجاد بديلٍ

---

(1) ص 194.

عن القياس قد باءت كلّها بالفشل، ولله الفضل والمنّة.

وبعد أن فرغنا من مبحث القياس ننتقل لمبحث الاستقراء لنثبت مدى صلاحيّته العلمية، ورجوعه للقياس الاقترانيّ.

ثالثًا: الاستقراء

قلنا إنّ الحركة الاستدلاليّة في الاستقراء تقع في الاتّجاه المعاكس للقياس، حيث ينتقل فيها المستدلّ من تتبّع وجود الحكم في بعض الجزئيات المتماثلة إلى إثباته للطبيعة الكلّيّة المشتركة بينها.

قال الفارابيّ: «والاستقراء هو تصفّح شيءٍ شيءٍ من الجزئيات الداخلة تحت أمرٍ ما كلّيٍّ لتصحيح حكمٍ ما حكم به على ذلك الأمر بإيجابٍ أو سلبٍ»[1].

ومن الواضح أنّ هذا النحو من الاستدلال لا يمكن أن ينتج نتيجةً كلّيّةً يقينيّةً؛ لإمكان تخلّف وجود الحكم في بقيّة الأفراد التي لم تُستقرأ، حيث يمكن أن يكون وجودها في الأفراد المستقرأة لخصوصيّةٍ فيها لا غير، ومع هذا يقوم المستقرئ بتعميم الحكم إلى بقيّة الأفراد التي لم يستقرئها، ظنًّا منه أنّ هذا الحكم المستقرأ نابعٌ من هذه الطبيعة الكلّيّة، فيكون حكم الأفراد الأخرى عنده كحكم الأفراد المستقرأة.

---

(1) الفارابي، المنطقيات، ص 141.

والتحليل العقلي يكتشف بكلّ وضوحٍ أنّه لولا هذا الظنّ لم يكن هناك أيّ مبرّرٍ منطقيٍّ لتعميم حكم البعض إلى الكلّ، وأنّ هذا التعميم قد تمّت صياغته في النهاية بعد انتهاء عملية الاستقراء في صورة قياسٍ اقترانيٍّ على هذا النحو:

كلّ إنسانٍ إمّا أحمد أو حسن أو حسين

وكلّ هؤلاء أذكياء

إذن كلّ إنسانٍ ذكيٌّ.

ويشير الفارابي إلى هذه المسألة المهمّة بقوله: «والاستقراء قولٌ قوّته قوّة قياسٍ في الشكل الأوّل، والحدّ الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفّح»[1].

ومن الواضح في هذا القياس الاقتراني أنّ الاستقراء هو الذي أثبت مقدّمته الكلّيّة الكبرويّة (كلّ هؤلاء أذكياء) لا غير، ولكنّ المقدّمة الصغرى من حقّها أن تكون جزئيةً، إذ لا يمكن حصر كلّ أفراد الإنسان في بعضها، وعندها ستكون النتيجة جزئيةً، لا كلّيّةً إلّا على نحو الظنّ كما أسلفنا، وهذا معنى قولهم إنّ الاستقراء يرجع إلى قياسٍ مختلّ الصغرى:

---

(1) المصدر السابق، ص 141.

قال المحقّق الطوسيّ: «القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول:

كلّ إنسانٍ وفرسٍ وطائرٍ حيوانٌ

وكلّ حيوانٍ يحرّك فكّه الأسفل

والاستقراء أن تقول:

كلّ حيوانٍ إمّا: إنسانٌ أو فرسٌ أو طائرٌ

وكلّها يحرّك فكّه الأسفل.

فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى»[1].

ومن هنا تتبيّن مرجعية القياس وأصالته بالنسبة للاستقراء، لا العكس كما توهم بعضهم، إذ ظنّ أنّ المقدّمة الكبروية الكلّيّة في القياس إنّما ترجع إلى الاستقراء دائمًا، وبالتالي يلزم دورية إنتاجه، غافلًا عن أنّ كبروية القضيّة قد تكون لبداهتها العقلية أو التسليم بها لشهرتها أو مقبوليتها أو غير ذلك من الأسباب.

فالاستقراء في الحقيقة يُعدّ أحد الأسباب الظنّيّة لإثبات كبروية القياس، وليس هو السبب الوحيد كما توهّم بعضهم ذلك.

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 367.

رابعًا: التمثيل

هذه هي الصورة الثالثة والأخيرة والأضعف من صور الاستدلال المنطقي، والتي اعتبرها الشيخ ابن تيميّة الصورة الأقوى على الإطلاق، كما سيأتي بيانه.

والمستدلّ في الدليل التمثيلي، كما سبق وأن أشرنا ـ ينتقل فيه من الحكم المعلوم على جزئيٍّ ما، الذي يسمّيه "الأصل" لإثباته لجزئيٍّ آخر مشابهٍ له، والذي يسمّيه "الفرع"؛ ظنًّا منه أنّ وجه الشبهة بينهما هو "علّة" الحكم نفسه، ولولا هذا الظنّ ما أمكن للمستدلّ استنتاج حكمٍ جزئيٍّ من جزئيٍّ آخر.

يقول الفارابي: «التمثيل هو نقل الحكم من جزئيٍّ إلى آخر شبيهٍ به متى كان وجوده في أحدهما أعرف من وجوده في الآخَر، وكانا جميعًا تحت المعنى الذي من أجله وجد الحكم للأعرف، مثل أن يكون قد علمنا بالمشاهدة أنّ الحائط مثلًا مُكوَّنٌ، أو له فاعلٌ، ثمّ نجد السماء مشابهةً للحائط في أنّها جسم، وليكن هذا هو المعنى الكلّيّ الذي من أجله وجد المكوِّن للحائط، فيحكم على السماء أيضًا أنّها لأجل ذلك متكوّنةٌ وأنّ لها فاعلًا»[1].

(1) الفارابي، المنطقيات، ص 143.

ومن الواضح أنّ استدلال كهذا ـ من حيث هو كذلك ـ لا يمكن أن يفيد اليقين بالنتيجة، ومن الواضح أنّه الأضعف في اللزوم، إذ إنّ الانتقال من الكلّيّ للجزئي في القياس أو العكس في الاستقراء هو انتقال من الطبيعة الذاتية إلى أفرادها المتماثلة أو العكس، أمّا الانتقال بين جزئيّين لا علاقة ذاتيةً بينهما، بل بتوسّط شيءٍ شيءٍ ثالثٍ وهو الوصف العرضي المشترك بينهما، ومن المعلوم أنّ الاشتراك في وصفٍ عرضيٍّ واحدٍ لا يستلزم الاشتراك في أحكامهما.

ويلاحظ على هذا النحو من الاستدلال ما يلي:

1ـ أنّ معرفة المستدِلّ لكون وجه الشبه هو علّة الحكم إنّما يكون بطريقتين: الأولى هي السبر والتقسيم، بحيث يُعدّد المستدلّ أسباب الحكم المحتملة، ويختار الأقوى أو الأظهر منها، والثانية هي الدوران حيث يلاحظ المستدلّ العلاقة المطّردة بين وضع الحكم ووضع الموضوع، ورفعه بارتفاعه، وسيأتي تفصيلهما لاحقًا.

وأقول: إنّ هاتين الطريقتين لا يمكن أن تثبتا بنحو يقيني علّة الحكم، للاحتمال الدائم ـ وكما سيأتي بيانه ـ أن تكون هذه العلّة مختصّةً بموضوعها الجزئي دون غيره، فلا يبقى إلّا الإثبات الظنّيّ، ولو فرضنا جدلًا إمكان إحراز علّة الحكم بهذين الطريقين بنحو يقيني، لأصبحت هذه العلّة هي نفس الحدّ الأوسط في البرهان القياسي، ولأصبح التمثيل حشوًا عبثيًّا؛ لعدم مدخلية الجزئي من

حيث هو جزئي في انتقال الحكم للجزئي الآخر.

2ـ أنّ الفرق الجوهري بين التمثيل والقياس هو أنّ الموضوع الجزئي المنتقل إليه الحكم في القياس هو مصداق الكلّيّ ومن أفراده، فيسري إليه حكمه بالضرورة العقلية، على خلاف التمثيل الذي لا يكون موضوع الحكم الجزئي المنتقل إليه الحكم من مصاديق الجزئي الآخر، بل مجرّد شبيهٍ له في وصفٍ من الأوصاف العرضية لا غير.

3ـ أنّ التمثيل يرجع إلى قياس اقتراني مختلّ الكبرى على النحو التالي:

النبيذ مسكرٌ   كلّ مسكرٍ حرامٌ   إذن النبيذ حرامٌ

وهذا القياس قد صاغه الممثِّل على أساس اعتقاده بكون إسكار الخمر علّة تحريمه، ومن الملاحظ أنّ كلّيّة الكبرى هنا من حقّها أن تكون جزئيةً لا كلّيّةً، وعندها تختلّ صورة القياس، وإذا أردناها كلّيّةً أصبحت ظنّيّةً، وإذا اعتبرناها كلّيّةً يقينيّةً أصبح الدليل قياسًا برهانيًّا، وأصبح التمثيل السابق عبثًا لا قيمة له كما ذكرنا.

ولا بأس بأن ننقل كلام المحقّق الطوسي في شرحه للإشارات، ونقده لدليل التمثيل، والمؤيّد لما ذكرناه من الكلام، إذ لا يخلو من الفائدة:

قال المحقّق الطوسي: «بعض المتكلّمين والفقهاء يستعملون التمثيل، أمّا المتكلّمون في مثل قولهم للسماء محدثة لكونها متشكّلةً كالبيت، ويسمّون البيت وما يقوم مقامه "شاهدًا"، والسماء "غائبًا"

والمتشكّل "معنًى جامعًا" والمحدثة "حكمًا". ولا بدّ في التمثيل التامّ من هذه الأربع، والفقهاء لا يخالفوهم إلّا في الاصطلاحات. وإذا رُدّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا: السماء متشكّلٌ، وكلّ متشكّلٌ فهو محدثٌ كالبيت، فيكون الخلل من جهة الكبرى»[1].

ثمّ قال: «وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامعٍ عدميٍّ، ثمّ ما خلا عن الجامع، وأجودها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم، ويثبتون تعليله به تارةً بالطرد والعكس، وهو التلازم وجودًا وعدمًا، وهو مع أنّه يقتضى كون كلّ واحدٍ منهما علّةً الأخرى، لا يجدي بطائل؛ لأنّ التلازم لو صحّ لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع، وتارةً بالتقسيم والسبر وهو أن يقال: تعليل الحكم إمّا يكون البيت متشكّلًا، أو بكونه كذا وكذا. ثمّ يسبر فلا يوجد معلّلًا بشيءٍ من الأقسام إلّا بكونه متشكّلًا، فيعلّل به، وهم مطالبون أوّلًا: بكون الحكم معلّلًا، وثانيًا: بحصر الأقسام، وثالثًا: بالسير في المزدوجات الثنائية فما فوقها، ممّا يمكن، ولو سُلّم الجميع، لما أفاد اليقين أيضًا؛ لأنّ الجامع ربّما يكون علّة الحكم في الأصل لكونه أصلًا دون الفرع، أو ربّما انقسم إلى قسمين: يكون أحدهما علّةً للحكم أينما وقع دون الثاني، وقد اختصّ الأصل بالأوّل، ثمّ إنّ صحّ كون

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 368.

الجامع علّةً للفرع، كان الاستدلال به برهانًا والتمثيل حشوًا»[1].

ومن هنا يتبيّن أنّ التمثيل والاستقراء دليلان ظنّيّان، ومرجعهما إلى القياس الاقتراني، وهو الذي يبرّر إنتاجهما، ولكنّ الاستقراء قياس مختلّ الصغرى، والتمثيل قياس مختلّ الكبرى، ولنفهم ذلك جيّدًا.

وهذا ما يؤكّده المعلّم الثاني الفارابي بقوله: «فقد تبيّن أنّ التمثيل والاستقراء غير نافعين في أمثال هذه الأمكنة، وأنّه ليس ينبغي أن يستعملا في المطلوبات التي قصد الناظر فيها أن يحصل له اليقين منها. بل إن استعمل، فإنّما ينبغي أن يستعمل فيما يجتزّؤ فيه بما دون اليقين من الظنون و الإقناعات. والتمثيل هو بذاته مقنعٌ، والاستقراء أبلغ منه»[2].

ومن أجل الإمعان في الاستظهار، وألّا يتوهّم أحدٌ بأنّ هذا هو نظر المناطقة والفلاسفة دون غيرهم من المسلمين، ننقل بعض كلمات أكابر نظّار المسلمين الأصوليين قبل ابن تيميّة حول التمثيل ومدى صلاحيته العلمية، للتأكيد على ضعف و شذوذ نظر الشيخ ابن تيميّة في مماثلته التمثيل بالقياس المنطقي، بل وفي تقديمه عليه:

قال الغزالي: «التمثيل وهو الذي تسمّيه الفقهاء قياسًا، ويسمّيه المتكلّمون ردّ الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكمٌ في جزئيٍّ

---

(1) المصدر السابق، ص 369.

(2) الفارابي، المنطقيات، ص 151.

معيّنٍ واحدٍ، فينقل حكمه إلى جزئيٍّ آخر يشابهه بوجهٍ ما، ومثاله: في العقليات، أن نقول: السماء حادثة؛ لأنّها جسم، قياسًا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها ... وهذا غير سديد، ما لم يمكن أن يتبيّن أنّ النبات كان حادثًا؛ لأنّه جسم، وأنّ جسميته في الحدّ الأوسط للحدوث، فإذا ثبت ذلك، فقد عرفت أنّ الحيوان حادث؛ لأنّ الجسم حادث، فهو حكمٌ كلّيٌّ، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأوّل، وهو أنّ:

السماء جسمٌ وكلّ جسمٍ حادثٌ إذن السماء حادثٌ.

فيكون نقل الحكم، من كلّيٍّ إلى جزئيٍّ داخلًا تحته وهو صحيحٌ، وسقط أثر الشاهد المعيّن، وكان ذكر الحيوان فضلةً في الكلام»[1].

وأضاف «فإذن لا خير في ردّ الغائب إلى الشاهد، إلّا بشرط، مهما تحقّق سقط أثر الشاهد المعيّن، ثمّ في هذا الشرط موضع غلطٍ أيضًا، فربّما يكون المعنى الجامع ممّا يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظنّ أنّه صالح، ولا يكون صالحًا؛ لأنّ الحكم لا يلزمه بمجرّده، بل لكونه على حالٍ خفيٍّ»[2].

وهو نفس ما قلناه وقاله المحقّق الطوسي.

وقال القطب الرازي: «التمثيل هو إثبات حكم في جزئي لثبوته في

---

(1) الغزالي، معيار العلم، ص 154.

(2) المصدر السابق، ص 155.

جزئي آخر لمعنًى مشتركٍ بينهما، والفقهاء يسمّونه قياسًا والصورة التي هي محلّ الوفاق أصلًا والصورة التي هي محلّ الخلاف فرعًا والمعنى المشترك بينهما علّةً وجامعًا، ولا يتمّ الاستدلال به على ثبوت الحكم في الفرع إلّا إذا ثبت أنّ الحكم في الأصل معلّلٌ لمعنًى مشتركٍ بينهما، وإنّما يشتركان في شرائط الحكم وارتفاع الموانع، لكنّ تحصيل العلم بهذه المقدّمات صعبٌ جدًّا»[1].

بل أقول: إنّ أحراز علّيّة الجامع للحكم بنحوٍ يقينيٍّ مطلقٍ من المحالات، كما سيبيّن ذلك القاضي الساوي في كتابه.

قال القاضي الساوي: «ومنها التمثيل وهو الحكم على جزئيٍّ لوجوده في جزئيٍّ آخر معيّنٍ أو جزئيات أخر لمشابهة بينهما، كمن يقول: السماء محدثةٌ لمشابهتها البناء في الجسمية و البناء محدث ... وهذا الطريق أيضا قاصرٌ عن إفادة اليقين؛ إذ ليس من ضرورة تشابه أمرين في شيءٍ تشابههما في جميع الأشياء، فمنهم من اكتفى في تعدّي الحكم من الأصل إلى الفرع بمجرّد المشابهة، ومنهم من شعر بضعف هذا القدر فقال: إنّما يكون المثال حجّةً إذا كان المعنى المتشابه فيه علّةً للحكم، ولعمري لإن بان كونه علّةً أمكن ردّه إلى البرهانيات بأن يجعل المعنى المتشابه فيه وسطًا بين الأصغر والأكبر»[2].

---

(1) القطب الرازي، شرح المطالع، ص 447.

(2) الساوي، البصائر النصيرية، ص 360.

وأضاف: «إلّا أنّهم يثبتون كونه علّةً عند خفائه بطريقين: أحدهما ـ ما يسمونه طردًا وعكسًا، والطرد هو: أن يثبت الحكم لكلّ ما يوجد له هذا المعنى المتشابه فيه، والعكس هو: أن يعدم الحكم في كلّ موضعٍ لا يوجد فيه هذا المعنى، ومرجع الطرد والعكس إلى الاستقراء، فما لم تستقرإ الجزئيّات لا يتصوّر القطع بوجود الحكم مع وجود المعنى وعدمه مع عدمه، وفيه من الوهن والضعف ما نبّهنا عليه إذ استقراء جميع الأشياء المشاركة في هذا المعنى ليس بأمر سهل، فربّما يشذّ عنه أمور مشابهة للأصل في هذا المعنى غير مشاركة له في الحكم، وأنّه لم يشذّ عنه شيءٌ آخر، فيجوز أن تكون جميع الأشياء الموجود لها هذا المعنى يثبت لها هذا الحكم سوى هذا الفرع، إذ ليس يجب من تلازم معنيين في أشياء كثيرة تلازمهما أبدًا في جميع الأشياء، بل يجوز أن يكون فيما بينها شيء مخالف لها، فيوجد لسائرها المعنى المتشابه فيه مع الحكم ومخالفها شيء واحد في وجود المعنى المتشابه فيه له دون الحكم، وذلك الشيء هو الفرع المتنازع فيه.

الطريق الثاني: هو أنّهم يسبرون «أوصاف الأصل ويتصفّحونه ويبطلون أن يكون واحدٌ واحدٌ منها علّةً إلى أن لا يبقى إلّا ذلك المتشابه فيه فيقطعون بكونه علّةً، مثلًا يقولون: "البناء محدَثٌ، فإمّا أن يكون حدوثه لكونه موجودًا أو لكونه قائمًا بنفسه أو لكونه جسمًا وليس لكونه موجودًا، وإلّا لكان كلّ موجودٍ محدثًا، ولا لكونه قائمًا بنفسه وإلّا كان كلّ قائمٍ بنفسه كذلك ولا لكذا

ولا لكذا، فيفي أن يكون لكونه جسمًا»[1].

ثمّ أضاف: «وهذا الطريق أيضًا فاسدٌ من أربعة أوجهٍ:

أحدها: أنّه ليس يجب أن يكون كلّ حكمٍ معلّلًا بغير ذات ما له الحكم، بل من الأحكام ما يثبت لذات الشيء لا لعلّةٍ غير ذاته.

والثاني: أنّ هذا إنّما يصحّ بعد حصر جميع الصفات، وهو راجعٌ أيضًا إلى الاستقراء، وليس هو بيّنًا، بل ربّما يشذّ عن هذا الحصر وصفٌ هو العلّة.

والثالث: هب أنّهم سومحوا في العثور على جميع الأوصاف، فلا يجب أن تكون الأقسام بعدد الأوصاف، بل ربّما كان الحكم لاجتماع عدّةٍ منها، فما لم تبطل جميع الأقسام الحاصلة من أخذ الأوصاف مفردةً ومركّبةً غير واحدٍ لا يتعيّن ذلك الواحد، مثلًا: لو كانت الأوصاف كونه موجودًا وكونه قائمًا بالنفس وكونه مصنوعَ الآدميّ، وكونه من الماء والتراب، فلا يكفي أن نبطل واحدًا واحدًا منها، بل لا بدّ من أن تتعرّض لاجتماعها أيضًا.

الرابع: هب أنّهم وفّوا بهذا أيضًا إلّا أنّه إنّما يلزم من هذا أنّ الحكم ليس لتلك الأقسام المفردة والمركّبة جميعًا، وأنّه غير خارجٍ عن هذا القسم، ولكن لا يلزم منه أنّ كلّ ما هو موصوفٌ بالقسم

---

(1) المصدر السابق، ص 361.

الباقي فله هذا الحكم، إذ يجوز أن ينقسم الباقي إلى قسمين يكون هو عامًّا بالنسبة إليهما وهذا الحكم يلزم من أحدهما دون الآخر، فيصحّ أن يقال ما سواه ليس بعلّةٍ وإنّ العلّة في حيّز هذا الباقي»[1].

وقد أوردنا هنا كلامه بطوله لئلّا يتوهّم أحدٌ إمكان إحراز علّة الحكم بنحوٍ يقينيٍّ من خلال هذين الطريقين ـ كما توهم ابن تيميّة ـ وحتّى لو فرضنا جدلًا إمكانها فسيكون التمثيل حشوًا وعبثًا كما ذكرنا سابقًا، وذكره كبار نظّار المسلمين.

والآن لنرجع وننظر في كلمات الشيخ ابن تيميّة في دفاعه عن الدليل التمثيلي الظنّيّ وتقديمه على القياس المنطقي اليقيني.

❖ **قال ابن تيميّة**: «وهؤلاء يزعمون أنّ ذلك القياس ـ أي التمثيل ـ إنّما يفيد الظنّ، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين، وقد بيّنّا في غير هذا الموضع أنّ قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأنّ قياس التمثيل وقياس الشمول سواءٌ، وإنّما يختلف اليقين والظنّ بحسب الموادّ، فالمادّة المعيّنة إن كانت يقينيةً في أحدهما كانت يقينيةً في الآخر، وإن كانت ظنّيّةً في أحدهما كانت ظنّيّةً في الآخر»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 362.

(2) ص 157.

○ **أقول**: ممّا تقدّم يتبيّن مدى فساد هذا القول، وأنّ التمثيل لا يرقى إلى الاستقراء فضلًا عن القياس.

❖ **وأضاف**: «وذلك أنّ قياس الشمول مؤلّفٌ من الحدود الثلاثة: الأصغر والأوسط والأكبر، والحدّ الأوسط فيه هو الذي يسمّى في قياس التمثيل علّةً ومناطًا وجامعًا ومشتركًا ووصفًا، ومقتضيًا ونحو ذلك من العبارات»[1].

○ **أقول**: ممّا سبق تبيّن رجوع التمثيل للقياس الاقتراني، ولا يعني هذا التماثل بينهما؛ لأنّه ـ كما بيّنّا ـ قياسٌ مختلّ الكبرى، مظنون الإنتاج.

❖ **قال ابن تيميّة**: «من المعلوم أنّ معرفة العقل بثبوت المحمول للموضوع، وهو ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم المسؤول عنه، مثل حرمة المسكر: قد تحصل بواسطة هذا الحدّ (الأوسط)، وهو أن يعلم أنّ هذا خمرٌ مع أنّ الخمر حرامٌ، وهذا قياس الشمول، وقد يحصل بغير هذا، مثل أن يرى أنّ المسكر مساوٍ لخمر العنب في مناط التحريم، فيسوّى بينهما في التحريم، وهذا قياس التمثيل، وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التي في الخمر، فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة،

---

(1) ص 158.

وهذا قياس التعليل، فقياس التمثيل وقياس التعليل، يشملهما جنس القياس»[1].

○ **أقول**: الكلام كلّ الكلام في معرفة مناط الحكم أو التحريم هنا في الأصل، ومساواته للفرع، وقد أثبتنا صعوبة هذا أو استحالته، إلّا على نحو الظنّ الضعيف، وإذا تحقّق العلم به لغى التمثيل وأصبح حشوًا.

❖ **قال ابن تيميّة**: «وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فإنّه يعلم بقياس التمثيل أيضًا، كما تقدّم، ويجعل الحدّ الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع، والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحّة المقدّمة الكبرى الكلّيّة يقيمه صاحب قياس التمثيل على علّيّة الوصف. وإنّ الجامع، وهو الوصف المشترك الذي هو الحدّ الأوسط في قياس الشمول هو مستلزم للحكم، وهو علّيّةٌ في الأصل، كما يقيمه في ذاك على أنّ الحدّ الأكبر لازم للحدّ الأوسط. فالحدّ الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحدّ الأوسط هو الجامع المشترك، ويسمّى المناط، والحدّ الأصغر هو الفرع، ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصلٍ يكون نظيره للفرع الذي هو الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا. فصار في قياس

---

(1) ص 398.

التمثيل ما في قياس الشمول وزيادة»[1].

○ **أقول**: سبق وأن بيّنّا أنّ الجامع في التمثيل ـ وإن قام مقام الحدّ الأوسط في القياس ـ إلّا أنّه ليس مثله؛ لأنّ ثبوت الحكم للحدّ الأوسط يقيني في القياس البرهاني أو مُسلَّم، وثبوته للجامع مظنون، وكبراه مختلّةٌ، والغريب أنّه يقول: "والدليل الذي يقيمه صاحب قياس الشمول على صحّة المقدّمة الكبرى الكلّيّة يقيمه صاحب قياس التمثيل على علّيّة الوصف" مع كون كبرى القياس البرهاني مثلًا تكون بدهيّةً بيّنةً أو مبيّنةً بالضرورة العقلية في القياس البرهاني أو مسلّمةً في غيره، وكبرى التمثيل مظنونةٌ للظنّ بعلّيّة الوصف الجامع للحكم، فشأنه شأن سائر المظنونات، والأغرب من هذا أنّه يزعم أنّ التمثيل أفضل من القياس؛ لأنّ فيه أصلًا معلوم الحكم، ويكون لنظيره في الفرع، متجاهلًا تعذّر العلم اليقيني بمناط الحكم في الأصل والذي هو علّة انتقاله للفرع، على خلاف الكبرى في القياس التي تكون معلومة الثبوت كما في القياس البرهاني أو مسلّمة.

❖ **قال ابن تيميّة**: «وممّا يبيّن أنّ حصول العلوم اليقينية الكلّيّة والجزئية لا يفتقر إلى برهانهم، أن يقال: إذا كان لا بدّ في برهانهم من قضيّةٍ كلّيّةٍ، فالعلم بتلك القضيّة الكلّيّة لا بدّ له من سبب،

---

(1) ص 398.

فإن عرّفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأن "حكم الشيء حكم مثله"، كما إذا عرفنا أنّ هذه النار محرقة، علمنا أنّ النار الغائبة محرقةٌ لأنّها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله، فيقال:

هذا استدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنّه لا يفيد اليقين بل الظنّ. فإذا كانوا علموا القضيّة الكلّيّة بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنّه لا يفيد إلّا الظنّ»[1].

O **أقول**: سبق وأن بيّنّا أنّ القضية الكلّيّة في البرهان إمّا يقينيةً بيّنةً بالذات أو يقينيةً مبيّنةً بها، وأمّا كلّيّات الاستقراء والتمثيل فهي لا تفيد إلّا الظنّ للأسباب التي ذكرناها وكرّرناها، وأمّا زعمه من أنّ قاعدة "حكم الأمثال واحد" هي قضية تمثيلية من باب قياس الغائب على الشاهد والانتقال من حكم جزئي لجزئي آخر، فهو وهم؛ لأنّ مقتضى القاعدة في الواقع هو انتقال من حكم كلي معلوم إلى جميع أفراده المتماثلة فيه، أي قياس برهاني في الواقع وليس تمثيليًّا، فالمماثلة هنا في حكم الطبيعة الكلّيّة المشتركة بين الأفراد المتماثلة، وأمّا في التمثيل فالأفراد غير متماثلة، بل متشابهة في وصف مشترك غير معلوم العلّيّة للحكم، وإذا أحرزنا علّيّته أصبح قياسًا برهانيًّا والتمثيل حشوًا.

❖ **ثمّ قال**: «فإن قالوا: هذا يعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولًا

---

(1) ص 156.

بأنّ هذه القضايا الكلّيّة معلومة بالبديهة والضرورة، وأنّ النفس مضطرّةٌ إلى هذا العلم، وهذا إن كان حقًّا فالعلم بالأعيان المعيّنة وبأنواع الكليات يحصل أيضًا في النفس بالبديهة والضرورة، كما هو الواقع، فإن جزم العقلاء بالشخصيات من الحسّيّات أعظم من جزمهم بالكلّيّات»[1].

O **أقول**: هذا تكرار لكلامه السابق في أصالة الحكم الجزئي، وقد سبق إبطاله مرارًا فلا نعيد الكلام فيه.

❖ **وقال أيضًا**: «والمقصود هنا الكلام على المنطق، وما ذكروه من "البرهان"، وأنّهم يعظّمون قياس الشمول، ويستخفّون بقياس التمثيل، ويزعمون أنّه إنّما يفيد الظنّ، وأنّ العلم لا يحصل إلّا بذاك. وليس الأمر كذلك، بل هما في الحقيقة من جنس واحد، وقياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب ـ علمًا كان أو ظنًّا ـ من مجرّد قياس الشمول؛ ولهذا كان سائر العقلاء يستدلّون بـ "قياس التمثيل" أكثر ممّا يستدلّون بقياس الشمول. بل لا يصحّ قياس الشمول في الأمر العامّ إلّا بتوسّط قياس التمثيل»[2].

O **أقول**: هذا أيضًا تكرارٌ لما سبق من تشبيهه التمثيل بالقياس،

(1) ص 157.

(2) ص 276.

وتفضيله عليه، وقد سبق إبطاله، وأمّا ادّعاؤه بأنّ سائر العقلاء يستدلّون بالتمثيل أكثر من القياس، فمجرّد ادّعاءٍ مزيّفٍ، حيث لم يستدلّ به في العلوم إلّا بعض الفقهاء وبعض المتكلّمين الأوائل، وقد أنكره أغلب المتكلّمين والفقهاء في سائر المذاهب وضعّفوه ـ كما نقلنا عنهم ـ ونحن لم ننكر إمكان الاستدلال به، وقد اعتبره الحكماء إحدى صور الاستدلال، ولكنّه دليلٌ من الدرجة الثالثة بعد القياس والاستقراء، هذا بالإضافة إلى أنّ مرجعه إلى القياس الاقتراني الذي هو العمدة في الاستدلال كما أثبتنا ذلك، ونقلناه عن كبار الحكماء ونظّار المسلمين.

وإلى هنا نكون قد نقضنا ـ بفضل الله تعالى ـ كلّ ما أورده الشيخ ابن تيميّة من شبهات على المبحث الصوري للدليل، ولم يتبقّ لنا إلّا دفع شبهاته على البحث المادّيّ للدليل، وبه نختم الكتاب بإذن الله تعالى.

الفصل العاشر

نقض شبهاته

على القوانين المادية للدليل

سنتطرّق في هذا الفصل الأخير إلى بيان تأصيلي للقوانين المادّيّة للدليل، بما يشمل الصناعات المنطقية الخمس، بالإضافة إلى صناعة البرهان التي خصّصناها بالبحث لكونها ثمرة صناعة المنطق، ثمّ نتعرّض من خلالها لنقض ما أورده الشيخ ابن تيميّة من شبهات.

أوّلًا: الصناعات الخمس

بعد أن فرغ المناطقة من بيان القوانين الصورية للدليل، انتقلوا لتأسيس قوانينه المادّيّة المتعلّقة بمحتوى الدليل في نفسه بلحاظ أصناف القضايا وموادّها المقوّمة له، والتي تتعدّد أنحاء التصديقات بتعدّدها، كما سبقت الإشارة إليها في البحث المادّي للقضايا.

وقد حصروا الأدلّة بلحاظ موادّها وأغراضها في خمسة أصناف سمّوها بالصناعات الخمس، والتي يجمعها كلّها صورة واحدة هي الصورة القياسية بلحاظ كون القياس هو العمدة في الاستدلال، وإليه ترجع الصورتان الثانية والثالثة، كما ذكرنا وشرحنا ذلك سابقًا.

والجدير بالذكر أنّ الغرض من الاستدلال هو الذي يُعيّن نوع الدليل الذي نستعمله على النحو التالي:

1ـ إذا كان غرض المستدلّ هو معرفة الحقّ والحقيقة، فلا محيص له عن اعتماد القضايا البدهية البيّنة أو المبيّنة بها التي توجب اليقين

العلمي الموضوعي في صورة قياسية منتجة بالضرورة، وهذا هو القياس البرهاني.

2ـ إذا كان غرض المستدلّ هو إلزام الخصم بحقّانية اعتقاده، فليس أمامه إلّا اعتماد القضايا المشهورة أو المسلّمة عند الخصم لإلزامه وإفحامه، وهذا هو القياس الجدلي.

3ـ أمّا لو كان غرضه إقناع الجمهور برأيه فعليه استعمال القضايا المظنونة والمقبولة للتأثير على عامّة الناس وحثّها على العمل، وهذا هو القياس الخطابي.

4ـ لو كان قصده التمويه والتضليل، فما عليه إلّا أن يعتمد القضايا المشبّهة والمغلّطة التي تشبه الحقّ وليست منه، وعندها يكون القياس المغالطي السفسطائي.

5ـ أمّا إن كان قصده تحريك المشاعر فيعتمد القضايا التمثيلية المخيّليّة، كما في القياس الشعري من الصناعات الخمس.

وقد تبيّن لنا من خلال البحوث النقدية السابقة كيف استعمل الشيخ ابن تيميّة ـ عن عمد أو غير عمد ـ القياس الخطابي والمغالطي والشعري بغزارة؛ من أجل التمويه وتحريك المخيال الديني والمشاعر الإيمانية عند القارئ.

ولنرجع الآن إلى ما أورده ابن تيميّة على مبحث الصناعات الخمس:

❖ **قال ابن تيميّة**: «كون القضيّة برهانيةً معناه عندهم أنّها معلومة للمستدلّ بها، وكونها جدليةً معناه كونها مسلّمةً، وكونها خطابيةً معناه كونها مشهورةً أو مقبولةً أو مظنونةً، وجميع هذه الفروق هي نسبٌ وإضافاتٌ عارضةٌ للقضيّة، ليس فيها ما هو صفةٌ ملازمةٌ لها، فضلًا عن أن تكون ذاتيةً لها على أصلهم، بل ليس فيها ما هو صفةٌ لها في نفسها، بل هذه صفاتٌ نسبيةٌ باعتبار شعور الشاعر بها، ومعلومٌ أنّ القضية قد تكون حقًّا والإنسان لا يشعر بها، فضلًا عن أن يظنّها أو يعلمها. وكذلك قد تكون خطابيةً أو جدليةً وهي حقٌّ في نفسها، بل قد تكون برهانيةً أيضًا كما قد سلّموا ذلك ... وحينئذٍ فيمتنع أن تكون طريقتهم مميّزةً للحقّ من الباطل والصدق من الكذب»[1].

○ **أقول**: هذا الكلام مشوّشٌ ومنقوضٌ من عدّة جهات:

أوّلًا: قد سبق وأن بيّنّا أنّ موادّ القضايا اليقينيّة الأوّليّة هي من لوازمها الذاتية، حيث يكون محمولها ذاتيًّا لموضوعها، وهي واضحةٌ عند جميع العقول، ولا تفتقر إلى دليلٍ يدلّ عليها بعد تصوّر موضوعها ومحمولها، ووصف الشيخ لها بالنسبية مرّةً أخرى إصرار على السفسطة.

---

(1) ص 516.

ثانيًا: أنّ طبيعة القضايا المخيّلة والمشبّهة هي أيضًا ذاتية للقضيّة، وليست نسبيةً.

ثالثًا: قلنا إنّ القضايا المشهورة إمّا عامّةٌ عند كلّ الناس، أو خاصّةٌ عند بعضهم، وإنّها والقضايا المقبولة قد تكون صادقةً وقد تكون كاذبةً.

رابعًا: أنّ القضايا المشهورة الخاصّة والمقبولة، من حيث هي كذلك، هي قضايا نسبيةٌ متغيّرةٌ تختلف باختلاف الزمان والمكان.

خامسًا: أنّ القضيّة الواحدة قد تكون بدهيّةً في نفسها أو مبيّنةً بالبرهان، وفي الوقت نفسه تكون أيضًا مشهورةً أو مقبولةً من حيثية أخرى، وعندها يتعدّد الداعي للتصديق بها، مثل توحيد الباري تعالى، ولا يستلزم ذلك نسبيّتها في نفسها، بل تتعدّد طرق التصديق بها بتعدّد الحيثيات المسبّبة للاعتقاد بها.

وبهذا يندفع كلّ ما أورده في كلامه السابق.

ثانيًا: صناعة البرهان

لا شكّ في أنّ صناعة البرهان هي أشرف الصناعات العلمية، وأنّ العلم البرهاني اليقيني الصادق المطلق هو المقصود أوّلًا وبالذات من بين سائر العلوم، وأنّ سائر المباحث المنطقية من الحدّ والقضية والقياس هي من أجل معرفته وتحصيله؛ ولذلك كان البرهان هو ثمرة

المنطق، كما أشار إلى ذلك المعلّم الأوّل أرسطو، إذ قال في مقدّمة كتاب القياس من كتاب المنطق: «فأمّا الشيء الّذي عنه نفحص فهو البرهان وغرضنا العلم البرهاني»[1].

وشرف الدليل البرهاني وعصمته تكمن في كماله الصوري والمادّي، فصورته هي القياس المنتج بالضرورة العقلية، ومادّته هي اليقينيات البدهية البيّنة أو المبيّنة بها، كما ذكرنا من قبل.

وقد ذكر الحكماء في صناعة البرهان شرائط طبيعيةً مكتشفةً لمقدّمات البرهان تتناسب مع طبيعته الذاتية المنتجة للعلم البرهاني اليقيني، وليست مجرّد شرائط وضعيةٍ توافقيةٍ كما يتوهّم ابن تيميّة، وسنبيّن ذلك لاحقًا بنحوٍ أكثر تفصيلًا.

يعرّف أرسطو البرهان وشروطه في كتابه بقوله: «والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلّة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، وإذا كان القياس البرهاني هو الذي من شأنه أن يفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي كما قلنا، فبيّنٌ أنّه يجب أن تكون مقدّمات القياس البرهاني صادقةً وأوائل وغير معروفةٍ بحدٍّ أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علّةً للنتيجة بالوجهين جميعًا، أعني علّةً لعلمنا

(1) أرسطو، المنطق، ص 137.

بالنتيجة، وعلّةً لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه»[1].

وهنا يشير إلى أهمّ صفة ذاتية للبرهان تميّزه عن سائر الأقيسة الأخرى، بأنّه هو الذي يفيدنا العلم بالأشياء عن طريق أسبابها الذاتية.

قال المحقّق الطوسي: «ذُكِر أنّ شرائط مقدّمات البرهان خمسةٌ: أوّلها: أن تكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللًا لها.

وثانيها: أن تكون أقدم منها عند العقل، أي يكون أعرف منها لتكون عللًا للتصديق بها.

وثالثها: أن تكون مناسبةً لنتائجها، وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتيةً لموضوعاتها، بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأوّل، أعني الذاتي المقوم، والعرض الذاتي، فإنّ الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه.

ورابعها: أن تكون ضروريةً، إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الوصف، أي تكون مطلقةً عرفيةً شاملةً لهما.

وخامسها: أن تكون كلّيّةً، وهي هاهنا أن تكون محمولةً على جميع الأشخاص، في جميع الأزمنة حملًا أوّليًّا، بمعنى أن لا يكون بحسب أمر أعمّ من الموضوع، فإنّ المحمول بحسب أمرٍ أعمّ كالحساس على الإنسان، لا يكون محمولًا حملًا أوّليًّا، ولا بحسب أمرٍ أخصّ من الموضوع، فإنّ المحمول بسبب أمر أخصّ، كالضاحك على الحسّاس

(1) ابن رشد، شرح برهان أرسطو، ص 49.

لا يكون محمولًا على جميع ما هو حسّاس، بل على بعضه، فلا يكون حمله عليه كلّيًّا»[1].

وكلّها في الحقيقة ترجع إلى شرط أساسي واحد، ألا وهو ذاتية محمول القضيّة لموضوعها، وما يهمّنا منها في بحثنا هو هذا الشرط الأساسي، بالإضافة إلى شرط الكلّيّة الذي أشكل عليه الشيخ ابن تيميّة، ولنبحث عن كلّ واحدٍ منهما على حدةٍ:

الأوّل: أن تكون محمولات مقدّمات البرهان ذاتيةً لموضوعها: بمعنى أن تكون المحمولات مأخوذةً في حدّ موضوعاتها أو العكس.

يقول أرسطو: «والمستعمل من أصناف ما بالذات في مقدّمات البراهين هما صنفا المحمولات الذاتية، أعني الصنف الذي يؤخذ المحمول في حدّ الموضوع، والصنف الذي يؤخذ الموضوع في حدّ المحمول؛ وذلك أنّ هذا الصنف أيضًا يظهر من أمره أنّ المحمول فيه ضروريٌّ وذاتيٌّ للموضوع. فإنّ نسبة أجزاء الحدّ إلى المحدود نسبةٌ ضروريّةٌ»[2].

وهذا الشرط هو الذي يميّز في الحقيقة المقدّمات البرهانية عن غيرها من مقدّمات الأقيسة الأخرى، وتكمن ضرورته وأهمّيّته في التالي:

---

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 470.

(2) ابن رشد، شرح برهان أرسطو، ص 57.

1ـ أن تكون المقدّمة واضحةً بذاتها عند العقل بنحوٍ موضوعيٍّ بمجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها، فيكون الحكم عليها مطلقًا وليس نسبيًّا كما يزعم ابن تيميّة.

2ـ أن تكون المقدّمات علّةً بالذات للنتيجة؛ لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان ذاتيٌّ للأصغر، والحدّ الأكبر ذاتيٌّ للأوسط، فيكون الأكبر ذاتيًّا للأصغر في النتيجة بالضرورة، وعندها يتطابق مقام الثبوت الواقعي مع مقام الإثبات التصديقي.

3ـ ضرورة ثبوت محمول النتيجة لموضوعها؛ لاستحالة انفكاك الذاتي عن موضوعه، وبالتالي ثبات الاعتقاد وعدم تغيّره، على خلاف سائر الاعتقادات غير البرهانية التي تكون في معرض التغيّر والبطلان.

4ـ كلّيّة الحكم على النتيجة؛ لأنّ المحمول الذاتي لطبيعة الموضوع يصدق على جميع أفراده في جميع الأحوال.

الثاني: أن تكون المقدّمة كلّيّةً: بمعنى صدقها على كلّ أفرادها في جميع الأحوال.

وقد أشار أرسطو في كتاب البرهان بوضوح إلى هذا الشرط بقوله: «فأمّا معنى قولنا إنّ "الشيء محمولٌ على جميع الشيء" فنعني به في هذا الكتاب متى لم يكن المحمول موجودًا لبعض الموضوع، ولبعضه ليس موجودًا، ومتى لم يكن له أيضًا موجودًا في وقتٍ ما، وفي وقتٍ آخر غير موجودٍ، بل أن يكون لجميع الموضوع وفي جميع الزمان، مثل قولنا: "إنّ

الإنسان حيوان"، فإنّه أيّ شيءٍ وصف به أنّه إنسان فهو يوصف بأنّه حيوان، ومتى وصف بالإنسانية فهو يوصف بالحيوانية»[1].

وتكمن أهمّيّة هذا الشرط وضرورته في الآتي:

1ـ أن يصدق الحكم على جميع الأفراد؛ لأنّ الطبيعة الكلّيّة مقوّمةٌ لأفرادها، وبالتالي يسري إليها الحكم بالتبع.

2ـ ألّا ينفكّ الحكم عن موضوعه في بعض الأفراد أو الأحوال، فلا يكون ثابتًا.

3ـ أن يكون المحمول ذاتيًّا لموضوعه، أي مأخوذًا في حدّه أو العكس؛ لأنّ الحدّ للماهية الكلّيّة وليس للأفراد الجزئية المتغيّرة.

ونكتفي بهذا القدر من بيان شرائط مقدّمات الدليل البرهاني، ونعود لشبهات ابن تيميّة حول البرهان، وإن كانت شبهاتٍ تكراريةً واجترارية سبق وأن أوردها على القياس، ممّا يكشف عن عجزه عن إيراد شبهات جديدة.

❖ **قال ابن تيميّة**: «والمقصود هنا الكلام على البرهان، فيقال: هذا الكلام، وإن ضلّ به طوائف، فهو كلامٌ مزخرفٌ، وفيه من الباطل ما يطول وصفه، لكن ننبّه هنا على بعض ما فيه، وذلك من وجوه:

---

(1) المصدر السابق، ص 56.

الأوّل أن يقال: إذا كان البرهان، لا يفيد إلّا العلم بالكلّيّات، والكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجودٌ معيّنٌ، لم يعلم بالبرهان شيءٌ من المعيّنات. فلا يعلم به موجودٌ أصلًا، بل إنّما يعلم به أمورٌ مقدّرةٌ في الأذهان»[1].

○ **أقول**: سبق وأن بيّنّا مرارًا أنّ الكلّيّ الطبيعي موجودٌ في الخارج بنفس وجود أفراده، وأنّ الحكم على الطبيعة الكلّيّة يسري إلى جميع أفراده المتقوّمة به بالضرورة؛ لأنّ الفرد ليس إلّا الكلّيّ بإضافة قيدٍ له، فإذا انتفى الكلّيّ انتفى الفرد المتقوم به، وبناءً عليه فإنّ جميع الأحكام العلمية إنّما تكون أوّلًا وبالذات للكلّيّات، وثانيًا وبالتبع لأفرادها في الخارج، هذا بالإضافة إلى ما بيّنّاه في ضرورة كلّيّة مقدّمات البرهان، من ثبات الحكم وإطلاقه، وكون محمول القضيّة الكلّيّة ذاتيًّا في البرهان.

❖ **وأضاف قائلًا**: «ومعلومٌ أنّ النفس لو قدّر أنّ كمالها في العلم فقط ـ وإن كانت هذه قضيّةً كاذبةً كما بسط في موضعه ـ فليس هذا علمًا تكمل به النفس، إذ لم تعلم شيئًا من الموجودات، ولا صارت عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود، بل صارت عالمةً لأمورٍ كلّيّةٍ مقدّرةٍ لا يعلم بها شيء من العالم

---

(1) ص 166.

الموجود، وأيّ خيرٍ في هذا؟ فضلًا عن أن يكون كمالًا»[1].

○ **أقول**:

أوّلًا: لا يدّعي أحدٌ من الحكماء أنّ النفس كمالها بالعلم فقط، وإنّما هذا يتعلّق بكمال العقل النظري، وأمّا كمال العقل العملي فهو في تحصيل ملكة العدالة الأخلاقية التي هي أمّ الفضائل ومكارم الأخلاق، وقد شرحوا كلّ هذه في كتبهم الفلسفية والأخلاقية.

قال الفارابي: «فيكون الفيسلوف الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظريّة أوّلًا، ثمّ العمليّة ببصيرةٍ يقينيّةٍ»[2].

قال ابن سينا: «والعارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكّوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتعشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذّة العليا وقد عرفتها»[3].

قال الشارح المحقّق الطوسي: «يريد بالعارف: الكامل بحسب القوّة النظريّة، والمتنزّه: الكامل بحسب القوّة العمليَة، فإنّ كمال القوّة العمليّة هو التجرّد عن العلائق الجسمانيّة»[4].

---

(1) ص 166.

(2) الفارابي، تحصيل السعادة، ص 89.

(3) ابن سينا، الإشارات والتمبيهات، ج 4، ص 32.

(4) المصدر السابق، ص 354.

ثانيًا: إن لم يكن العلم البرهاني الموضوعي التحقيقي والصادق المطلق كمالًا نظريًّا للنفس الإنسانية، وكان باطلًا من المزخرفات، فما هو كمالها العلمي يا ترى؟! هل هو ما تحصّله النفس بالإشارة الحسّيّة وضرب الأمثال كالعجماوات، أو ما تكتسبه بالتلقين من أفواه الرجال، وتعرفه بالتقليد الأعمى كالببغاوات، أو ما تكتسبه من مهارات في المراوغة والتمويه والخداع؟!

❖ **قال**: «الثاني أن يقال: أشرف الموجودات واجب الوجود، ووجوده معيّنٌ ـ لا كلّيٌّ، فإنّ الكلّيّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، وإن لم يعلم منه لما يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيها، بل إنّما علم أمرٌ كلّيٌّ مشتركٌ بينه وبين غيره، لم يكن قد علم واجب الوجود، وكذلك الجواهر العقلية عندهم وهي العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ... كلّها جواهر معيّنةٌ، لا أمورٌ كلّيّةٌ. فإذا لم تعلم إلّا الكلّيّات لم يعلم شيء، وكذلك الأفلاك، التي يقولون إنّها أزلية أبدية، وهي معيّنةٌ، فإذا لم تعلم إلّا الكلّيّات لم تكن معلومةً، فلا يعلم لا واجب الوجود، ولا العقول، ولا شيءٌ من النفوس، ولا الأفلاك، بل ولا العناصر، ولا المولّدات، وهذه جملة

الموجودات عندهم، فأيّ علمٍ هنا تكمل به النفس؟»[1].

○ **أقول**:

لا شكّ في كون واجب الوجود كغيره من الموجودات الخارجية وجودًا شخصيًّا متعيّنًا، وإنّما هو مفهومٌ كلّيٌّ من حيث تصوّره في الأذهان، لا من حيث التصديق به في الأعيان، وبعبارة أخرى إنّ مفهوم واجب الوجود من المفاهيم الكلّيّة لدلالته على موجود ما له هذه الصفات فيمكن فرض مصاديق كثيرة له، ولكن بالبرهان أثبتنا أنّ واجب الوجود منحصر في فرده، وفرده دون أيّ شكٍّ متعيّنٌ في الخارج بذاته، وقوله إنّ واجب الوجود يمنع تصوّره من وجود الشركة فيه فغريب بالفعل؛ لأنّ المفهوم من حيث هو مفهومٌ متصوّرٌ يقبل الشركة، ولو كان مفهومه تعالى من حيث تصوّره يثبت كونه واحدًا بالشخص، ما احتاج أحدٌ لبراهين التوحيد. وأمّا قوله لو كان تصوّره كلّيًّا ما علمناه كما هو وكذلك العقول والأفلاك وسائر الموجودات، فهو أغرب بعد أن بيّنّا مرارًا أنّ العلم بالكلّيّ هو نفس العلم بحقيقة أفراده المنطبق عليها، وليس أمرًا مباينًا لها.

❖ **وقال مكرّرًا كلامه**: «وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره في غير هذا الموضع، وبُيّن أنّ ما يذكره النظّار من الأدلّة القياسية التي يسمّونها براهين على إثبات الصانع ﷻ لا يدلّ شيء منها على

---

(1) ص 167.

عينه، وإنّما يدلّ على أمرٍ مطلقٍ كلّيٍّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فإنّا إذا قلنا: هذا محدَثٌ، وكلّ محدَثٍ فلا بدّ له من محدِثٍ، أو ممكنٌ، وكلّ ممكنٍ لا بدّ له من واجبٍ، إنّما يدلّ هذا على محدِثٍ مطلقٍ، أو واجبٍ مطلقٍ»[1].

O **أقول**: إن كان يقصد من قوله: "يدلّ على محدِثٍ مطلقٍ أو واجبٍ مطلقٍ" ما يدلّ على وجودٍ مطلقٍ غير متعيّنٍ في الخارج، فليس بصحيحٍ، بل يدلّ على كلّ ما يقال عليه محدِث أو واجب في الخارج، سواءٌ كان واحدًا أو كثيرًا.

❖ **قال**: «فموضوع العلم الإلهي الناظر في الوجود، ولواحقه هو الوجود الكلّيّ المنقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وعلّةٍ ومعلولٍ، وقديمٍ وحادثٍ. وهذا لا وجود له في الخارج، وإنّما يوجد في الذهن، وهو العلم الأعلى عندهم، فهذا العلم الأعلى مقدّرٌ في الذهن»[2].

O **أقول**: المفاهيم الكلّيّة على ثلاثة أنحاءٍ: مفاهيم أوّليّة ماهوية ذاتية لها ما بإزاءٍ في الخارج، كمفهوم الإنسان والنفس والعقل، ومفاهيم فلسفية عرضية لها منشأ انتزاعٍ في الخارج، وتصدق على أفرادها من حيث هي موجودةٌ كالعلّة والمعلول والحادث والقديم

(1) ص 389.

(2) ص 370.

والواجب والممكن، فالموجود في الواقع إمّا موجود في ذاته أو موجودٌ بوجود منشإ انتزاعه، ومفاهيم منطقية موجودة في الذهن فقط، ويتعلّق بها قوانين التفكير، مثل الكلّيّ والجنس والفصل، وهذا ما لا يمكن للشيخ ابن تيميّة أن يفهمه أو يتصوّره.

❖ **ثمّ أضاف**: «والعليّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الذي لا إلٰه إلّا هو، وأمّا واجب الوجود الذي يثبتونه، فإمّا أن يجعلوه وجودًا مجرّدًا من كلّ قيدٍ ثبوتيٍّ وعدميٍّ، وإمّا أن يقولوا: بل هو مقيّدٌ بالأمور السلبية دون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله، وهذا إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج. فإنّه يمتنع ثبوت موجودٍ خارجيٍّ لا يوصف بشيءٍ من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية»[1].

O **أقول**: الفلاسفة أثبتوا الباري ﷻ في الحكمة الإلهية بالبراهين العقلية القويمة على أنّه واجب الوجود بذاته، وأنّ وجوده عين ذاته، ممّا يستلزم ثبوت كلّ كمالٍ وجوديٍّ مطلقٍ له من العلم والقدرة والحكمة والحياة والإرادة وغيرها من الأوصاف الثبوتية، وتنزّهه عن أيّ نقصٍ كالجهل والعجز، أو عن أيّ كمالٍ إمكانيٍّ يستلزم النقص كالجسم والحركة والزمان والمكان، فما زعمه ابن تيميّة هنا ونسبه إلى الحكماء افتراءٌ محضٌ، وهو أحقّ به حيث فهم التوحيد بعينيه وأذنه

(1) المصدر السابق.

لابعقله ـ كما سيأتي في نهاية البحث ـ وحمل النصوص الدينية التوحيدية المجازية على ظواهرها التمثيلية، فأثبت اليد والوجه والعين والساق والحركة، وسائر أوصاف المخلوقات الضعيفة، فسبحان الله عمّا يصفون!

❖ خاتمة كلامه

قال ابن تيميّة: «ثمّ إنّهم بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عمّا فطروا عليه من المعارف اليقينية والبراهين العقلية، وما جاءت به الرسل من الأخبار الإلهية عن الله تعالى واليوم الآخر، ويثبتوا لربّ العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين، فيكذبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول، كقولهم "لا هو مبائنٌ للمخلوقات، ولا مجانبٌ لها، ولا يشار إليه"، ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصفون بها ربّ العالمين ممّا لا يتضمّن وصفه بصفة كمالٍ، بل يشاركه فيها الممتنعات والمعدومات، وتستلزم كون الموصوف بها معدومًا، بل ممتنعًا، ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولًا عقليةً يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات، وما فطر الله عليه عباده، وما تقوم عليه الأدلّة العقلية التي لا شبهة فيها ... والمقصود هنا التنبيه على أصولٍ سلّموها وأفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية، فإنّ مبنى العقل على صحّة الفطرة وسلامتها،

ومبنى السمع على تصديق الأنبياء صلوات الله عليهم»[1].

○ وأنا بدوري وبعد بيان كلّ ما تقدّم من البيانات العلمية الواضحة ونقض كلّ ما أورده من شبهاته الموهومة الواهية على قواعد المنطق العقلي القويم، والتي سعي بكلّ الطرق السفسطائية المموّهة أن يخدع بها الآخرين؛ من أجل أن يخرجهم عن طريق العقل وصراط الإنسانية التي فطر الله تعالى عليه الخلائق.

أقول: إنّه قد تبيّن بكلّ وضوح بطلان كلّ ما يدّعيه هنا، وأنّ المعارف اليقينية والبراهين العقلية ليست هي ما أراد تسويقه من المعارف الحسّيّة البدائية السطحية التي تشاركنا فيها العجماوات، أو ما اعتمده في كلامه من التمويهات والتشكيكات، ولا هي بالجمود الحرفي على ظواهر الآيات والروايات، أو الدعوة للتقليد السطحي الأعمى التي يروّج له بالشعارات والتخييلات، بل هي التي اكتشفها الحكماء انطلاقًا من الفطرة العقلية الإنسانية، والتي ما جاء الرسل والأنبياء عليهم السلام إلّا لإحياء مبادئها الأصيلة وإثارة دفائنها النفيسة، حتّى يكون اتّباعهم على أساس البصيرة العقلية، لا التقليد الأعمى.

﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2].

---

(1) ص 368.

(2) سورة يوسف: 108.

الخَاتِـمَة

الآثار العقدية السلبية لآراء ابن تيمية اللامنطقية.. التوحيد نموذجًا

بعد أن فرغنا بحمد الله تعالى من نقض جميع الشبهات التي أوردها الشيخ ابن تيميّة في كتابه الشهير "الردّ على المنطقيين"، وأحبطنا كلّ مساعيه في تشويه الوجه الناصع للمنطق العقلي الذي يمثّل القوانين الطبيعية الفطرية للعقل الإنساني، نختم هذا الكتاب ببيان الآثار السلبية والعواقب الوخيمة على المستوى الاعتقادي التي ترتّبت على جحوده لهذه القوانين المنطقية الرصينة، واستبدالها بما هو أدنى منها من البدائل الموهومة والمتخيّلة.

والذي دعاني إلى إلحاق هذه الخاتمة بالكتاب هو ما ادّعاه ابن تيميّة في بداية كتابه من أنّ سبب الانحراف العقدي للفلاسفة في الإلهيات ـ بحسب زعمه ـ هو تمسّكهم بهذه القوانين والقواعد المنطقية، وعلى رأسها اعتمادهم على الحدّ الماهوي والقياس البرهاني.

وما أريد بيانه في هذه الخاتمة هو إثبات أنّ الأمر على العكس تمامًا، وأنّ استخفاف ابن تيميّة بهذه القوانين المنطقية الفطرية الرصينة، واستهتاره بالأحكام العقلية الكلّيّة الضرورية، هو الذي أوقعه في الانحرافات العقدية الخطيرة التي سنشير إليها هنا، والتي

اكتفيت فيها بالاستشهاد ببحث التوحيد الذي هو أشرف المباحث العلمية على الإطلاق، وأعظم المعارف الإنسانية التي يترتّب عليها مصير الإنسان في الدنيا والآخرة.

لقد تبيّن فيما مضى من مباحث الكتاب أنّ الشيخ ابن تيميّة قد اكتفى بالإشارة الحسّيّة وضرب الأمثال الجزئية بدلًا من الحدّ العقلي الحقيقي في اكتساب معارفه التصوّريّة، وقنع بالتمثيل الظنّيّ بدلًا من القياس القطعي، وارتضى المشهورات والمقبولات الظنّيّة النسبية بديلًا عن البرهان اليقيني الصادق والمطلق في اعتقاداته ومعارفه التصديقية.

واللبيب يُحدس بعقله أنّ من كان هذا شأنه في التفكير، وهذه أدواته في التصوّر والتصديق، فلا محيص من وقوعه في تشبيه الباري ﷻ بمخلوقاته، حيث لا يتصوّره ﷷ إلّا من حيث تتعلّق به الإشارة الحسّيّة أو ما يماثلها من التحيّز والجهة الوضعية، ولا يُصدَّق بصفاته الغائبه عن الحسّ إلّا بقياسه على الشاهد المحسوس وتمثيله به، أو بجموده السطحي على ظواهر النصوص الدينية المسموعة والمظنونة السند والدلالة، وحمل تمثيلاتها المجازية على معانيها الحقيقية بلا تأويل، وإن خالفت البراهين العقلية القطعية.

فلننظر الآن إلى ما وصل إليه ابن تيميّة ببضاعته المزجاة من المعارف التوحيدية، ولنردفها بعد ذلك ببيان التوحيد الفلسفي الحقيقي لحكماء المسلمين؛ لكي يتبيّن لنا وللقارئ الكريم الفرق الفارق بين التفكير

الحسّيّ السطحي التقليدي والتفكير العقلي التحقيقي.

ذهب ابن تيميّة في كلّ كتبه العقدية إلى أنّ المنهج والمذهب التوحيدي الصحيح عنده وعند أهل السنّة والجماعة ـ بحسب زعمه ـ هو التمسك بظواهر النصوص الدينية مطلقًا، ووصفه ﷻ بما وصف به نفسه بلا تأويلٍ أو نفيٍ أو تعطيلٍ، وإن خالف البراهين العقلية القطعية الضرورية.

والأغرب من هذا أنّه بعد أن أدرك أنّ طريقته هذه ستؤدّي إلى تشبيهه ﷻ بخلقه، مع أنّه ليس كمثله شيءٌ بنصّ القرآن الكريم، نفى التشبيه! فتراه يثبت له ﷻ كلّ اللوازم الذاتية للجسم من الوجه والعينين واليدين والقدمين، والجهة والحيّز والحركة والزمان والمكان، ثمّ ينفي عنه الجسمية! وكأنّ المشكلة فقط في التلفّظ والاستعمال، أو كأنّها فقط في بيان الكيفية لا في أصل الجسمية!

❖ **قال في كتابه "العقيدة الواسطية"**: «ومن الإيمان بالله، الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وما رواه رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ»[1].

ثمّ أضاف: «وهو سبحانه قد جمع فيما وصف به نفسه بين النفي والإثبات، فلا عدول لأهل السنّة والجماعة عمّا جاءت به المرسلون؛

(1) العقيدة الواسطية، ص 91.

فإنّه الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبييّن والصديقين والشهداء والصالحين، وقد دخل في هذه الجملة ما وصف به نفسه في سورة الإخلاص التي تعدل ثلث القرآن»[1].

ثمّ شرع يستشهد بالنصوص الدينية الظاهرة في التجسيم مع دعوته للتمسّك بظاهرها دون تأويلها، فقال: «وقوله: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ**﴾[2]، وقوله: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ**﴾[3]، وقوله: ﴿**كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ۞ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾[4]، وقوله: ﴿**وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ**﴾[5] وقوله: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[6] وقوله: ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[7]، وقوله: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**

---

(1) المصدر السابق، ص 93.

(2) سورة البقرة: 110.

(3) سورة الأنعام: 158.

(4) سورة الفجر: 21 و22.

(5) سورة الرحمن: 27.

(6) سورة القصص: 88.

(7) سورة ص: 75.

غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾[1]، وقوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[2] وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾[3][4] ... وقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[5]، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ في ستّة مواضع، وقوله: ﴿يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[6]، ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾[7][8]، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[9]»[10].

ثمّ قال: «ثمّ سنّة رسول الله تفسّر القرآن وتبيّنه، وتدلّ عليه وتعبّر عنه، وما وصف الرسول به ربّه من الأحاديث الصحاح الّتي تلقّاها أهل المعرفة بالقبول وجب الإيمان بها كذلك، مثل قوله ﷺ: "ينزل ربّنا إلى سماء الدنيا حتّى يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من

---

(1) سورة المائدة: 64.

(2) سورة الطور: 48.

(3) سورة طه: 39.

(4) العقيدة الواسطية، ص 98.

(5) سورة طه: 5.

(6) سورة آل عمران: 55.

(7) سورة النساء: 158.

(8) العقيدة الواسطية، ص 102.

(9) سورة القيامة: 22 و23.

(10) المصدر السابق، ص 106.

يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه"[1] ... وقوله: "يضحك الله إلى رجلين يقتلان أحدهما الآخر؛ يدخلان الجنّة"[2] ... وقوله: "لا تزال جهنّم يلقى فيها وتقول: هل من مزيد؟ حتّى يضع ربّ العزّة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط"[3] ... وقوله للجارية: "أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟. قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنّها مؤمنة"، وقوله: "إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنّ الله قِبَل وجهه، فلايبصقنّ قبل وجهه"[4] ... وقوله: "إنكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر"»[5].

وقد ذكر الرحّالة الشهير ابن بطّوطة قصّةً طريفةً ومؤسفةً عن الشيخ ابن تيميّة شاهدها بنفسه في أحد مساجد دمشق الكبرى، تكشف عمليًّا عن إيمانه العميق بالتجسيم حيث قال: «وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين ابن تيميّة، كبير الشأن، يتكلّمُ في الفنون، إلّا أنّ في عَقلِه شيئًا ... وكنتُ إذذاك بدمشق، فحضرته يوم الجمعة وهو يعِظُ الناس على مِنبر الجامع ويذكّرهم،

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 107.

(3) المصدر السابق، ص 108.

(4) المصدرالسابق، ص 110.

(5) المصدر السابق، ص 112.

فكان مِن جملة كلامه أن قال: إنّ الله ينــزلُ إلى سماء الدنيا كنــزُولي هذا! ونزَل درجةً من درج المنبر، فعارضَه فقيهٌ مالكيٌّ يُعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلّم به، فقَامت العامّة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضربًا كثيرًا حتّى سقطت عمامته»(1).

وقال الحافظ ابن حجر: «فذكَروا أنّه [أي ابن تيمية] ذكر حديث النزول، فنزل عن المنبر درَجتَين، فقال: كنزولي هذا، فنُسِب إلى التجسيم»(2).

❖ وأمّا الرؤيا الحسّيّة فقد ذهب بكلّ صراحة إلى إثباتها له تعالى، حيث قال: «نعم، رؤية الله بالأبصار هي للمؤمنين في الجنّة، وهي أيضًا للناس في عرصات القيامة، كما تواترت الأحاديث عن النبيّ، حيث قال: إنكم سترون ربّكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحابٌ، وكما ترون القمر ليلة البدر صحوةً ليس دونه سحابٌ»(3).

❖ وقال في إثبات الرؤية والجهة الوضعية: «إنّ كون الله يرى بجهةٍ من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمّة»(4).

---

(1) ابن بطوطة، شمس الدين، رحلة ابن بطوطة، ص 111.

(2) ابن حجر، الدرر الكامنة، ج 1، ص 180.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 390.

(4) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 415.

❖ وأمّا عن استوائه وجلوسه على العرش، فنراه يقول: «عن عثمان بن سعيد في ردّه على الجهمية ... عن عطاء بن يسار: أتى رجل كعبًا وهو في نفرٍ، فقال: يا أبا إسحاق حدّثني عن الجبّار، فأعظم القوم قوله، فقال كعبٌ: دعوا الرجل فإن كان جاهلًا يعلم، وإن كان عالمًا ازداد علمًا، قال كعب: أخبرك أنّ الله خلق سبع سماواتٍ ومن الأرض مثلهنّ، ثمّ جعل ما بين كلّ سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض، ثمّ رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماءٌ إلّا لها أطيطٌ كأطيط العلا في أوّل ما يرتحل من ثقل الجبّار فوقهن».

ثمّ علّق ابن تيميّة على هذا الحديث، قائلًا: «فهؤلاء الأئمّة المذكورون في إسناده هم من أجلّة الأئمّة، وقد حدّثوا به هم وغيرهم، ولم ينكروا ما فيه من قوله: من ثقل الجبّار فوقهن، فلو كان هذا القول منكرًا في دين الإسلام عندهم لم يحدّثوا به على هذا الوجه»[1].

وقال عن الاستواء أيضًا: «الوجه الخامس: أنّ العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشًا وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنّه

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 572.

بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره وذلك يقتضي أنّه فوق العرش»[1].

وأكّد ذلك بكلّ صراحةٍ وبدون أيّ خجل بقوله: «فقد حدّث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أنّ محمّدًا رسول الله ﷺ يجلسه ربّه على العرش معه»[2].

وقال في إثبات المكان له تعالى: «الوجه الرابع: أنّه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السماوات والأرض، وكان ذلك مناسبةً في العقل لأن يكون العرش مكانًا له والسماوات مكان عبيده»[3].

وقال بقيام الحوادث به تعالى: «وقلنا: الكلام لا بدّ أن يقوم بالمتكلّم، فإن قلتم لنا: قد قلتم بقيام الحوادث بالربّ، قلنا نعم، وهذا قولنا الذي دلّ عليه الشرع والعقل، ومن لم يقل إنّ البارئ يتكلّم ويريد ويحبّ ويبغض ويرضى ويأتي ويجيء، فقد ناقض كتاب الله تعالى»[4].

❖ **وقال ابن تيميّة** في كتاب آخر بنحوٍ من التلويح الصريح بعدم البأس بالقول بالجسمية على أساس أنّ السلف الصالح لم ينفوا الجسمية عنه تعالى، فقال «وليس في كتاب الله ولا سنّة

---

(1) المصدر السابق، ص 576.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 152.

(3) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 579.

(4) ابن تيمية، منهاج السنّة، ج 2، ص 380.

رسوله، ولا قول أحدٍ من سلف الأمّة وأئمّتها، أنّه ليس بجسمٍ، وأنّ صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظٍ لم ينف معناها شرعٌ ولا عقلٌ جهلٌ وضلالٌ»[1].

ثمّ أضاف قائلًا: «وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات، والله تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فمن أراد بقوله: ليس بجسمٍ هذا المعنى قيل له: هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت، بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلًا على نفيه»[2].

وأكتفي بهذا المقدار من بيان عقائده التوحيدية الغريبة التي يرفضها ويستهجنها العقل السليم، وينفر منها العقلاء والعلماء الموحّدون، ولكنّ هذه عاقبة كلّ من جعل عقله في عينيه وأذنيه ودخل البيوت من غير أبوابها.

والآن لنوجه أبصار عقولنا شطر توحيد الحكماء الذين احترموا عقولهم التي وهبها الله تعالى إيّاها، وشكروا نعمته ولم يجحدوها كما فعل غيرهم، وتمسّكوا بالقوانين المنطقية الفطرية من الحدّ والبرهان

---

(1) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 101.

(2) ابن تيمية، منهاج السنّة، ج 2، ص 134.

في تصوّراتهم وتصديقاتهم، ووضعوا الأشياء في مواضعها الطبيعية بمقتضى الحكمة، ونظروا في نصوص الكتاب والسنّة التمثيلية التي تخاطب عامّة الناس بعقولهم الإنسانية، لا بأسماعهم وأبصارهم الحسّيّة التي يشاركهم فيها العجماوات، فكانوا مصداق قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾[1].

وقبل استعراض العقائد التوحيدية للفلاسفة المسلمين، أرى من الضروري الإشارة إلى أنّ سرّ توحيدهم المتعالي والتنزيهي هو أنّهم قد عرَفوه تعالى بذاته على أنّه واجب الوجود بذاته، لا بأفعاله من حيث هو صانع أو خالق أو محدث، وقد انطلقوا في معرفة ذلك بكون كلّ مخلوقٍ له ﷻ مركّبٌ في العقل من ماهية ووجود، وأنّ وجوده عارض على ماهيته ـ وهو ما كان قد أنكره ابن تيمية وسخر منه ـ وبالتالي فهو ممكن الوجود، ويفتقر في وجوده إلى واجب الوجود بذاته والذي يكون وجوده عين ذاته، أي صرف الوجود والتحقق، وهذا بدوره يستلزم نفي الماهية الإمكانية المعروضة للوجود عن ساحته المقدّسة سبحانه وتعالى، وأنّه لا ماهية له، ممّا يستلزم نفي جميع الصفات الإمكانية الخاصّة بكلّ الجواهر والأعراض من الجسمية ولوازمها العرضية من الزمان والمكان والجهة والحركة والتغيّر، وعندها يتحقّق كونه تعالى كما أخبر عن ذاته في كتابه العزيز بقوله

(1) سورة العنكبوت: 43.

تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1].

هذا من ناحية التنزيه التوحيدي، أمّا من ناحية الإثبات فقد استلزم كونه ﷻ محض الوجود اتّصافه تعالى بكلّ كمال وجودي مطلق من العلم والقدرة والحياة والحكمة والإرادة والرحمة والغنى والجود، وسائر صفات الكمال الجمال، فلا تشبيه له بخلقه ﷻ، ولا تعطيل ولا نفي لصفاته الكمالية كما يزعم ابن تيميّة، وهذا هو التوحيد الخالص الذي يليق بشأنه تعالى مجده وعظمته.

والآن نعود لاستعراض بعض كلمات الحكماء المسلمين في وصفه ﷻ وتنزيهه:

❖ قال المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي: «الأمور التي قِبَلنا لكلٍّ منها ماهيةً وهويةً (أي وجودًا)، وليست ماهيتها هويتها ولا داخلة فيها ... فيكون المبدأ الذي عنه الوجود غير الماهية؛ وذلك لأنّ كلّ لازمٍ ومقتضٍ وعارضٍ فإمّا من نفس الشيء وإمّا من غيره، وإذا لم يكن الهوية للماهية عن نفسها فهي لها عن غيرها، فكلّ ما هويته غير ماهيته و غير المقوّمات لماهيته فهويّته عن غيره، وتنتهي إلى مبدإٍ لا ماهيّة له»[2].

---

(1) سورة الشورى: 11.

(2) الفارابي، فصوص الحكم، ص 47.

❖ وقال أيضًا: «القرب نوعان مكانيٌّ ومعنويٌّ، والحقّ غير مكانيٍّ فلا يتصوّر فيه قربٌ وبعدٌ مكانيٌّ»[1].

❖ وأضاف: «لاوجود أكمل من وجوده، فلا خفاء به من نقص الوجود، فهو في ذاته ظهور، ولشدّة ظهوره باطن، وبه يظهر كلّ ظاهر كالشمس يُظهر كلّ خفي ويستبطن لا عن خفاء»[2].

❖ وأضاف في تنزيهه تعالى: «هو أوّلٌ من جهة أنّه منه يصدر منه كلّ وجودٍ لغيره، وهو أوّلٌ من جهة أنّه أولى بالوجود ... وهو أوّلٌ لأنّه إذا اعتبر كلّ شيء كان فيه أوّلًا أثره، وهو آخرٌ لأنّ الأشياء إذا نسبت إليها أسبابها ومبادؤها، وقف عنده تعالى المنسوب، وهو آخرٌ لأنّه الغاية الحقيقية في كلّ طلب، وهو آخرٌ من جهة أنّ كلّ زمانيٍّ يوجد زمانٌ يتأخّر عنه (أي زمانٌ بعده)، ولا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحق»[3]. أي أنّه أبديٌّ سرمديٌّ.

❖ أمّا الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول: «فقد وضّح أنّ الأوّل لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمّيّة له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ندّ له، ولا شريك له، ولا ضدّ له، تعالى

---

(1) المصدر السابق، ص 95.

(2) ص 96.

(3) ص 101.

وجلّ، وأنّه لا حدّ له "أي لا حدّ ماهوي له"، ولا برهان عليه "لأنّه لا سبب له"، بل هو البرهان على كلّ شيءٍ، بل إنّما عليه الدلائل الواضحة، وأنّه إذا حقّقته فإنّما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلّها إليه، فإنّ كلّ شيءٍ منه وليس هو مشاركًا لما منه، وهو مبدأ كلّ شيءٍ، وليس هو شيئًا من الأشياء بعده»[1].

- ❖ وقال أيضًا في استلزام الجسمية للمعلولية: «كلّ متعلّق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته، وكلّ جسمٍ محسوسٌ فهو متكثّرٌ بالقسمة الكمّيّة وبالقسمة المعنويّة إلى مادّةٍ وصورةٍ ... فكلّ جسمٍ محسوسٌ وكلّ متعلّقٍ به معلولٌ»[2].

- ❖ وقال في تنزيهه تعالى: «واجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأنّ كلّ ماهيةٍ لما سواه مقتضيةٌ لإمكان الوجود، وأمّا الوجود فليس بماهية شيءٍ ولا جزءًا من ماهية شيء، أعنى الأشياء التي لها ماهيّة لا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئٌ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في معنًى جنسيٍّ ولا نوعيٍّ، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها

---

(1) ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 354.

(2) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 47.

بمعنًى فصليٍّ أو عرضيٍّ، بل هو منفصلٌ بذاته»[1].

❖ وقال أيضًا: «الأوّل لا ندّ له ولا ضدّ له، ولا جنس له ولا فصل له، فلا حدّ له إلّا الإشارة إليه إلّا بصريح العرفان العقلي»[2]. أي بصريح المشاهدة العقلية لا الحسّيّة.

❖ وقال المحقّق نصير الدين الطوسي: «ووجوب الوجود يدلّ على سرمديّته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه، والضدّ والتحيّز والحلول والاتّحاد والجهة وحلول الحوادث فيه، والحاجة والألم مطلقًا واللذّة المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة علية والرؤية».

ثمّ أشار إلى ضرورة تأويل النظر الوارد في النصّ القرآني بما يليق بشأنه تعالى، فقال: «و"النظر" لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل»[3].

ولنكتفِ بهذا المقدار من هذه الكلمات السامية والناصعة في توحيده تعالى؛ ليتبيّن لنا الرشد من الغيّ، وليعلم القارئ الكريم وكلّ ذي عقلٍ سليمٍ من يصفه بما لا يليق بشأنه ومن يصفه بما هو أهله

---

(1) المصدر السابق، ص 49.

(2) المصدر السابق، ص 65.

(3) الحلي، تجريد الاعتقاد، ص 404.

﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۞ إِلَّا عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ**﴾[1].

وفي الختام نشكر الله ﷻ على حسن توفيقه ونسأله هداية طريقه وتحقيق الحقّ بتحقيقه، وقد انتهيت من هذا الكتاب يوم الاثنين الموافق 10 رجب 1442 للهجرة، المصادف 22 شباط 2021 للميلاد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

(1) سورة الصافّات، 159 و160.

المصَادر

1. ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965 م.
2. ابن بطوطة، شمس الدين، رحلة ابن بطوطة، دار إحياء العلوم بيروت، ط 1، 1987 م.
3. ابن تيمية، أحمد، العقيدة الواسطية، تحقيق علوي السقاف، دار الدرر السنية، 1433 هـ.
4. ابن تيمية، أحمد، بيان تلبيس الجهمية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية.
5. ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، جامعة محمد بن سعود، 1997 م.
6. ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوي، دار الوفاء، مصر، ط 3، 1426 هـ.
7. ابن تيمية، أحمد، منهاج السنة النبوية، جامعة محمد بن سعود، 1986 م.
8. ابن تيمية، نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
9. ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط 2، 1072 م.
10. ابن خلدون،عبد الرحمن، المقدمة، دار يعرب.
11. ابن رجب، عبد الرحمن، الذيل على طبقات الحنابلة، المكتبة الوقفية، 2005 م.

12. ابن رشد، أبو الوليد، نص تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، 1992 م.
13. ابن رشد، شرح البرهان لأرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط 1 1984 م.
14. ابن رشد، شرح برهان أرسطو، دار الفارابي، بيروت
15. ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، دار البلاغة، بيروت.
16. ابن سينا، حسين، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 1، 1417هـ.
17. ابن سينا، حسين، إلهيات الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، مركز تحقيقات علوم اسلامى قم.
18. ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، 1994 م.
19. أرسطو، المنطق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، ط 1، 1980 م.
20. الألباني،ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، 1995 م.
21. بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، 1940 م.
22. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936 م.
23. الحلي، ابن المطهر، شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.
24. الحلي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، انتشارات بيدار، قم.

25. الدمشقي الصالحي، محمد، العقود الدرية، دار الفاروق للطباعة والنشر، القاهرة.
26. الذهبي، شمس الدين، بيان زغل العلم، دار الميمنة، 2013 م.
27. الرازي، فخر الدين، نهاية العقول في دراية الأصول، دار الذخائر، 2015 م.
28. الساوي، عمرو بن سهلان، البصائر النصيرية، مؤسسة الصادق، طهران، ط 1، 1390 ش.
29. سمرين، يوسف، موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة القدس بفلسطين.
30. سمرين، يوسف، نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود، مركز الفكر العربي، 2020 م.
31. السيوطي، جلال الدين، جهد القريحة في تجريد النصيحة، مجمع البحوث الإسلامية.
32. طباطبائي، مصطفى، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1990 م.
33. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع حاشية القطب الرازي، دار نشر البلاغة، قم، ط 2، 1335 ش.
34. الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1992 م.
35. عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر.
36. العسقلاني، ابن حجر، الدرر الكامنة، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد.
37. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، مصر.

38. الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1990 م.

39. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، منشورات المرعشي النجفي.

40. الفارابي، ابو نصر، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، بيروت دار الأندلس، ط 2، 1983 م.

41. الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، انتشارات بيدار.

42. فخري، ماجد، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

43. فودة، سعيد، الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيميّة، دار الرازي، الأردن.

44. القطب الرازي، شرح المطالع، منشورات ذوي القربى.

45. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، 2014 م.

46. المظفر، محمدرضا، منطق المظفر، دار التعارف، بيروت.

47. النشار، سامي، مناهج البحث الفكري عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947 م.